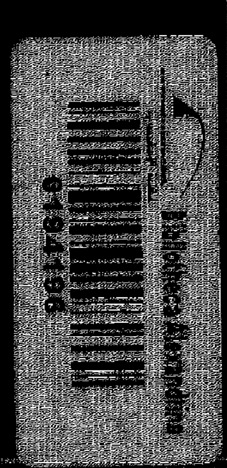
إبْنُ رُشْـــد

تَلْخِيصُ السِّيَاسَةِ





ابن رشد

تلخيص السياسة لأفلاطون

(محاورة الجمهورية)

بيروت ـ لبنان
ص ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٩٦١.١.٣٠٩٤٧٠

☐ الغلاف: نقش على صندوق عاجي أندلسي يعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي

الطبعة الأولى
شباط (فبراير) ١٩٩٨

إبن رشد

تلخيص السياسة لأفلاطون

(محاورة الجمهورية)

نقله إلى العربية

د. حسن مجيد العبيدي

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة الكوفة

وفاطمة كاظم الذهبي

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت

صدر بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة
لوفاة فيلسوف قرطبة

الإهـداء

إلى رسول محمد رسول. . .
الرشدي روحاً ومنهجاً.

مقدمات

تقديم د. حسن العبيدي

- ١ -

إن صحبتي للفيلسوف ابن رشد ترجع إلى ما يقرب من خمس عشرة سنة، يوم كنت أروم الحصول على درجة الماجستير في الفلسفة والتخصص في أحد أركان الفلسفة الطبيعية السينوية، وبنتيجة هذا التخصّص كان الاهتمام عندي بدراسة نظرية المكان عند ابن سينا[١]. ومنذ ذلك الحين وهاجس دراسة فلسفة ابن رشد يلازمني ملازمة الظلّ. وعندما سنحت لي الفرصة لقراءة فلسفته مرة أخرى من أجل التخصّص في أحد أركانها لإعداد رسالة للدكتوراه، وجدت نفسي منقاداً لذلك، وكان بيني وبينه رابطاً خفياً، لما يمتاز به من قدرة على التأثير المباشر على من يقرأه بجدٍ وبعقلٍ منفتح، ويولّد لديه روح التفلسف الحقيقي من نقدٍ وتحليلٍ. أوليس المنهج الفلسفي الرصين قاعدته النقد والتحليل ولا يقوم بدونهما؟

عندها عزمت على الكتابة في أحد موضوعات الفلسفة الطبيعية عنده وتتميماً لما بدأه أول مرة مع ابن سينا، فكانت الحصيلة دراسة الجسم الطبيعي من حيث مبادئه الرئيسة (المادة، الصورة، العدم)، فظهر ذلك في أطروحتي للدكتوراه في الفلسفة من جامعة بغداد، بعنوان «العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد»[٢].

ولفتني وأنا أطالع قائمة مؤلفاته التي ذكرها مؤرّخو سيرته القدامى منهم والمحدثون، وسواء منهم المستشرقون أم العرب[٣]، أنهم يشيرون إلى أن جزءاً مهماً من تراثه بل والأكبر منه قد فُقد أصله العربي، وأن مظانه موجودة في ترجمات عبرية أو لاتينية، كيف لا وهو قد فعل فعله المؤثّر والمباشر في الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بحيث وجد له أنصاراً وأتباعاً سُموّاً بالرشدية اللاتينية، مثلما وجد له مناهضين[٤].

وكنت في ذلك الوقت حريصاً على الاطلاع على هذا الجزء المهمّ المفقود من تراثه، لربما

---

(١) نُوقشت هذه الرسالة في قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ١٩٨٥، وظهرت في كتاب بالعنوان نفسه صدر في بغداد عن دار الشؤون الثقافية العامة عام ١٩٨٧.

(٢) ظهرت هذه الرسالة بالعنوان نفسه في بيروت عن دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٥.

(٣) سنفصّل ذلك بعد قليل، مع إشارة إلى المرجعية.

(٤) انظر ذلك كله في: زينب الحضيري، أثر فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى، بيروت، ١٩٨٥.

باطلاعنا عليه سوف يتغير الكثير من أحكامنا عن هذا الفيلسوف، لأنها قد حددت بمؤلفات معيّنة له دون غيرها[1]، بحيث ظل البحث الأكاديمي وغيره أسير هذه النصوص العربية لابن رشد، فظهرت حولها دراسات عديدة تخصّصت في جوانب معيّنة من فلسفته، الميتافيزيقي منها والطبيعي والمعرفي، وعلاقة الفلسفة بالدين، فضلاً عن الجانب النقدي والعقلي، وغيرها[2]. . بينما بقيت جوانب أخرى من فلسفته لم تُدرس ولم يُسلّط عليها الضوء الكافي ببحوث أكاديمية رصينة، أو رسائل علمية عالية، وأخصّ بالذكر الجانب السياسي والأخلاقي منها، وذلك بسبب فقدان الأصول العربية لأهّم كتابين في هذا الجانب، واللذين يُعبّران عن فلسفة ابن رشد وموقفه من الأخلاق والسياسة، مما أبقى هذا الجانب ـ كما قُلنا ـ بدون درس أكاديمي رصين.

صحيح أن هناك ترجمات عبرية ولاتينية لهما ـ كما سنبيّن ذلك فيما بعد ـ وإنْ كنا لا نستبعد وجود نسخ خطّية عربية لهما سيكشف عنهما التنقيب عن المخطوطات في مكتبات الشمال الإفريقي، أو مكتبات الدول العربية والدول الإسلامية، أو دوائر الاستشراق، إلا أن الأمر يعاني من صعوبة ظاهرة، إذا ما قورن بما حظي به الفلاسفة العرب الآخرون من اهتمام كافٍ في هذا الجانب السياسي. وهذا ما نجده في الدراسات التي قُدّمت عن الفلسفة السياسية والاجتماعية عند كل من الفارابي وابن سينا وابن مسكويه وإخوان الصفا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وغيرهم[3].

ولهذا كله، وخدمة لتراث ابن رشد السياسي والأخلاقي والاجتماعي ولإماطة اللثام عنه، آثرنا ولأسباب عدّة التوجّه لنقل هذا الكتاب، الموسوم بـ تلخيص السياسة لأفلاطون إلى العربية، حيث تشير المصادر العربية القديمة، فضلاً عن المراجع العربية الحديثة، إلى أن ابن رشد قد وضع تلخيصاً لكتاب السياسة لأفلاطون[4]، وتلخيصاً لكتاب الأخلاق النيقوماخية

---

(١) يصرح كاراديفو في مقالته عن ابن رشد في دائرة المعارف الاسلامية (جـ١، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٨٧): أن الجزء الأكبر من المتن الرشدي العربي قد فقد ولم يبق إلاّ القليل منه. وإذا ماعدنا إلى كتاب جورج قنواتي، مؤلفات ابن رشد، (الجزائر، ١٩٨٧)، نجده يؤكد ذلك في سرده لمؤلفات ابن رشد. وسوف نفصّل ذلك بعد حين.

(٢) انظر تفصيلات ذلك كله مع الإشارة إلى أسماء هذه المراجع ومظانها في كتابنا: العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، بيروت، دار الطليعة، ص ٦ وما بعدها.

(٣) انظر: على سبيل المثال، عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت ١٩٨٦؛ وعلي عباس مراد، الفكر السياسي عند ابن سينا (= رسالة دكتوراه)، جامعة بغداد، ١٩٩٢؛ وسعد الحديثي، الفلسفة السياسية عند الغزالي (= رسالة ماجستير)، بغداد، ١٩٩٤؛ وحمزة جابر سلطان، الاجتماع والمجتمع عند اخوان الصفا (= رسالة دكتوراه غير منشورة). وللتفصيلات انظر: علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، بيروت، ١٩٨٧.

(٤) من الملاحظ، أن ابن أبي أصيبعة، في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وكذلك عبد الواحد المراكشي، في كتابه المعجب في أخبار المغرب (القاهرة، ١٩٤٩) يشيران إلى هذا الكتاب، في حين أشار إليه ارنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية، (ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٨٣)، بالاستناد إلى قائمة مخطوطات الاسكوريال بعنوان «جوامع سياسة أفلاطون»، وبعدها تابعه في ذلك الكثير من الباحثين، وكما سنشير إلى ذلك في موضعه. ومن المثير للانتباه أن المستشرق الاسباني آنخل بالنثيا، في =

لأرسطو[1]، ووضعه بين أيدي الدارسين لفلسفة هذا الفيلسوف الكبير والمهتمّين بفلسفة القرون الوسطىٰ العربية منها وغير العربية، كما أشار إلى ذلك بحق إرڤن روزنتال في ترجمته للكتاب؛ ولربط التراث السياسي والأخلاقي لأمتنا ببعضه البعض حتىٰ تُستكمل الصورة تماماً وتكون الأحكام حوله صحيحة وليست افتراضية أو جزافية.

ولهذا وبعد أن حُرِّرَ أصله العبري إلى الإنجليزية من قبل أكثر من مستعرب وأولهم إرڤن روزنتال، إذ صدرت نشرته عن مطابع جامعة كيمبردج بطبعته الأولى عام ١٩٥٦، حيث إن الأصل العبري كان قد نقله من العربية المترجم العبري شموئيل بن يهودا من مرسيليا، أما الترجمة اللاتينية له فقد قام بها الطبيب العبري يعقوب بن مانتينيوس الطرطوشي، كما أشار إلى ذلك بالتفصيل إرڤن روزنتال في مقدمته لهذا الكتاب[2]. فيما النشرة الثانية قام بها المستعرب رالف ليرنر R.Lerner وصدرت عن مطابع جامعة كورنيل عام ١٩٧٤[3].

من هنا، فقد عزمنا على نقل النصّ إلى العربية لنعيده إلى أصله الذي وضع فيه أول مرة، وإن كان بلغة ليست هي لغة ابن رشد تماماً، لأن مثل هذا الفعل يعرفه كل من قرأ وكتب ودرس الفلاسفة العرب وتمرس في اصطلاحاتهم وأساليبهم في الكتابة والتأليف.

وفضلاً عن ذلك، ولخلو المكتبة العربية من دراسة متخصّصة في الفلسفة السياسية والأخلاقية عند ابن رشد، تبيّن أصولها وأبعادها وغاياتها وتطبيقاتها على التاريخ الإسلامي من منظور فلسفي، فقد وجهت أحد طلابي للدراسات العليا في الفلسفة للتخصّص في هذا الجانب عند ابن رشد[4].

ـ ٢ ـ

أما عملنا في نقل النص إلى العربية فقد كان يؤطّره هاجس هو بلوغ الغاية القصوى (كما يقول ابن رشد) في عملية التعريب، وذلك باستلهام روح النصوص الرشدية الأخرى في كتاباته المنشورة

= كتابه تاريخ الفكر الاندلسي (ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، ١٩٥٥)، ورغم اطلاعه على قائمة مخطوطات الاسكوريال، لم يشر إلى مثل هذا العنوان، انظر ص ٣٢٣ من كتابه المذكور.

(١) انظر، ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء، ص ٥٣٢ (س ٢٥)؛ وقارن، روزنتال في مقدمته لكتاب تلخيص السياسة لافلاطون، ص ١٠؛ وعبد الرحمٰن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٤.

(٢) انظر تفصيلات نشرة إرڤن روزنتال في المقدمة التي كتبها لترجمته الانكليزية لهذا الكتاب والتي نقلناها إلى العربية وضمنَّاها لكتابنا هذا.

(٣) نقلنا إلى العربية أيضاً المقدمة الهامّة التي كتبها ليرنر لترجمته للكتاب وقد ضمنَّاها إليه. ويلاحظ أن نشرة ليرنر لهذا الكتاب والمقدمة التي كتبها لها قد خلتا من بحث في تسمية الكتاب: هل هو جوامع أم تلخيص، سوى إشارة في بداية النص لابن رشد. كما أنه لم يدرس في مقدمته متى كتب ابن رشد هذا الكتاب وهل كتبه لأبي يعقوب يوسف أم لابنه، وهل أن هذا الكتاب له علاقة بنكبته، فجاءت مقدمته خلواً من ذلك كله.

(٤) هو السيد محمد جعفر بن الشيخ أبو بكر، من القطر اليمني. وقد أنهى بنجاح عمله الذي حمل عنوان «الفلسفة السياسية عند ابن رشد».

وذلك من حيث أسلوبها وكيفية تعاملها مع أية فكرة فلسفية وفق طريقته. حيث إنه لا يوجد هناك أدنى إشارة في مؤلّفاته المنشورة بمتونها العربية لها أدنى صلة بهذا الكتاب (تلخيص السياسة)، لأن ابن رشد لم يشرْ إليه لا من قريب أو من بعيد في تلك المتون. ولذلك فقد كانت رحلتنا في نقل النصّ إلى العربية، رغم الصعوبات التي واجهتنا في قراءة الترجمة الإنجليزية له والمنقولة عن العبرية، أمراً له معناه وغاياته وأهدافه التي بيّناها من قبل. فكانت الحصيلة هذا النصّ الذي نضعه بين يديّ القراء، فضلاً عن الدارسين والباحثين لفكر ابن رشد السياسي. وليعذرنا القارىء إن لم نبلغ الغاية القصوى في النقل إلى العربية. وذلك مرده إلى الرحلة الطويلة التي قطعها هذا النصّ حتى عاد إلى أصله العربي مرة أخرى، بحيث إننا لو رسمنا مخططاً أولياً لرحلة هذا النصّ لجاء على الشكل الآتي: الأصل (بالعربية) ← فُقد بأصله ← نُقل إلى العبرية ← ومنها إلى اللاتينية ← ومنهما إلى الإنجليزية (روزنتال وليرنر) ← ثم عاد إلى العربية (تعريبنا).

فما بالكم أيها القراء والباحثون بهذه الرحلة الطويلة؟ بالتأكيد إنّ النصّ سيُصاب هنا أو هناك ببعض الغموض والركاكة ينحرف بهما عن أصله الذي أريد به فهم مراميه. كما يعود ذلك إلى المترجمين له، لأن للغة، أية لغة، أسرارها ومكنوناتها وخصائصها واصطلاحاتها. فكيف إذا كانت هذه اللغة هي العربية؟

ـ ٣ ـ

هل هذا الكتاب تلخيص سياسة أفلاطون أم جوامع لها؟

إنّ هذا الكتاب هو من الكُتب المؤكدة نسبتها إلى ابن رشد، حيث إنه لا يوجد هناك من يشكّك في هذه النسبة سواء من القدامى أم المحدثين، إلا أنه قام بينهم تنازع في تسميه هذا الكتاب: هل هو جوامع لسياسة أفلاطون، أم أنه تلخيص لسياسة أفلاطون؟

وقبل أن نبيّن آراء هؤلاء الفرقاء حول ذلك، لا بد أولاً من ذكر ما نعني بالاصطلاحات: جوامع، تلخيص، شرح (= تفسير).

فالجوامع هي Summa أو Epitome، وتعني أن ابن رشد يتكلّم باسمه هو، فيعرض مذهبه الفلسفي في نسقٍ منهجي خاص، مضيفاً حاذفاً باحثاً في الكتب الأخرى، ما تكمل به الفكرة، متخذاً ترتيبياً منهجياً من اختياره. وهكذا فإن الجوامع هي رسائل حقيقية مثل رسائل وكتب أرسطو الفلسفية، وهو ما نجده عند ابن رشد في جوامع المنطق و العلم الطبيعي و ما بعد الطبيعة، والتي ظهرت ضمن رسائل ابن رشد المنشورة في الهند سنة ١٩٤٧. كما ويُطلق على الجوامع اصطلاح[١] Paraphrase أو Compendia.

---

(١) انظر: إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص ٧٥؛ وقارن، ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١٢ (حاشية ١)؛ كذلك كتابنا، العلوم الطبيعية. . .، ص ٨.

أما التلخيص Commentary، أو الشرح الأوسط، فمعناه أن ابن رشد يُورد نصّ كل فقرة بكلماتها الأولى فقط، ثم يشرح الباقي من غير تفريق بين ما هو له وما لغيره ولا سيما أرسطو[١]. وهنا في هذا الكتاب (= كتاب أفلاطون)، حين يورد في تلخيص السياسة ـ وكما سنرى في النص المعرّب ـ أول العبارة لأفلاطون يقول «قال أفلاطون»، ثم يورد عبارته (= أفلاطون) وبعدها يبدأ شرحه لها وتحليله بحيث لا يتبيّن بعدها ما لأفلاطون وما له.

أما الشرح الكبير أو التفسير Grand Commentaire، فهو خاص بابن رشد دون غيره من الفلاسفة الذين سبقوه، ومعناه أن ابن رشد يعرض النصّ الأرسطي بتناسق واضح يميز فيه بين ما لأرسطو وما له. وذلك بأن يتناول كل فقرة للفيلسوف بعد الأخرى ويوردها كاملة ويوضّحها جزءاً بعد جزء مميّزاً النص الأصلي بكلمة «قال أرسطو»، ثم تدرج بعده المناقشات النظرية على شكل استطرادات، ويقسم كل كتاب إلى مباحث، والمباحث إلى فصول، والفصول إلى مطالب. ولعلّ ابن رشد بعمله هذا قد اقتبس من مفسّري القرآن الكريم هذا المنهاج في العرض الحرفي حيث يفرّق بدقة بين ما هو خاص بالمؤلّف وما هو خاص بالشارح[٢]، وهو ما نجده بالضبط في شرحه أو تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، والذي نشره الأب موريس بويج في ثلاثة أجزاء (١٩٣٨ ـ ١٩٤٨) في بيروت.

بعدما تبيّنا معنى كل مصطلح من هذه المصطلحات الثلاثة، نعود فنقول إن هناك من الباحثين من أطلق على كتاب ابن رشد في السياسة اسم جوامع سياسة أفلاطون، وأبرز هؤلاء المستشرق إرنست رينان[٣]، وتابعه بعد ذلك في قوله هذا ماجد فخري[٤]، وعلي زيعور[٥]، وسميح الزين[٦]، ومحمد

(١) قارن: رينان، ابن رشد، ص ٧٤؛ وكذلك كتابنا، العلوم الطبيعية...، ص ٨. ويعني التلخيص عند روزنتال Middle Commentary وكذلك عند ليرنز.

(٢) انظر: رينان، ابن رشد والرشدية، ص ٧٤؛ وقارن: ماجد فخري، ابن رشد، ص ١٢ (الحاشية)، حيث يذكر ماجد فخري أن تفاسير أو شروح ابن رشد الكبرى معظمها موجود في ترجمات لاتينية في أهّم مكتبات أوروبا، إلاّ أن أصولها العربية مفقودة. كذلك، انظر للتفصيلات حول هذا الرأي، جورج قنواتي، مؤلفات ابن رشد، ص ٣٦٣ وما بعدها. كذلك انظر حاشية ٨ (ح ٢، ص ٤١) من مقدمة روزنتال في هذا الكتاب. والتفسير أو الشرح يُطلق عليه روزنتال Long Commentary.

(٣) انظر: ابن رشد والرشدية، ص ٨٣. يقول رينان: «وقد ذُكر في قائمة الاسكوريال، وتوجد له ترجمة بالعبرية واللاتينية».

(٤) انظر: ابن رشد، ص ١٢. ويردد هذا القول نفسه في مقالته عن «ابن رشد» في دائرة المعارف للبستاني، مج ٣، بيروت ١٩٦٠، ص ٩٣.

(٥) انظر: علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، ص ٤٣٣. وعلي زيعور متردد هنا في قطع النسبة في تسمية عنوان الكتاب، فمرة يسميه جوامع أفلاطون وأخرى تلخيص الجمهورية (= السياسة).

(٦) انظر: ابن رشد: آخر فلاسفة العرب، بيروت، ص ١٢٥. وسميح الزين في كتابه هذا يتابع متابعة ممتازة كتاب ماجد فخري، ابن رشد، وينقل عنه وإن كان لا يشير إليه.

عابد الجابري[1]، وجميل صليبا[2]، ومحمد عبد الرحمٰن مرحبا[3]، وبشيء من التشكك جمال الدين العلوي[4]، وريتشارد فالزر[5]، ورالف ليرنر (انظر مقدمة هذا الأخير لاحقاً حيث يبتدىء كلام ابن رشد بلفظ : Epitome.

أما الفريق الآخر، فقد قال إن لابن رشد كتاباً في السياسة اسمه تلخيص جمهورية أفلاطون (= السياسة)، وذلك انطلاقاً من فهمه لمعنى كلمة تلخيص. وأبرز ممثّلي هذا الفريق مترجم النصّ العبري إلى الإنجليزية : إرڤن روزنتال، وفق محددات معيّنة ذكرها في مقدمة ترجمته للكتاب (انظر تعريبنا لها بعد تقديمنا هذا)، وتابعه في ذلك الأب جورج قنواتي[6]، وعبد الرحمٰن بدوي[7]، وعبده الشمالي[8]، وخليل الجرّ وحنا الفاخوري[9]، فضلاً عن كاتب هذه السطور.

إننا نرى أن كتاب ابن رشد هذا هو إلى التلخيص أقرب منه بالعنوان إلى الجوامع، وإنْ كان ابن رشد يشير في أول كلامه في مقدمة هذا الكتاب إلى أنه يريد جرد الأقاويل العلمية فيه، وهي سُنّته النى درج عليها عند كلامه في تآليفه المسمّاة بالجوامع، ولا سيما جوامع العلم الطبيعي[10]، ولكن

---

(١) انظر: المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط ـ ١، ١٩٩٥ بيروت، ص ١٣٥. وسنعود لاحقاً لمناقشة طروحات الجابري حول نكبة ابن رشد الشهيرة.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة العربية، ط ـ ٢، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٥٢.

(٣) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية، ط ـ ١، بيروت، ١٩٧٠، ص ٧٢٦.

(٤) انظر: المتن الرشدي، ط ـ ١، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص ١٦. ولنا عودة اخرىٰ إلى العلوي حول هذه المسألة.

(٥) انظر: مقالة ريتشارد فالزر في كتاب أفلاطون: تصوره لاله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٣.

(٦) انظر: مؤلفات ابن رشد، ص ١٩٥ وما بعدها. وقنواتي هنا يلخّص بدقة مقدمة روزنتال لهذا الكتاب.

(٧) انظر: مادة «ابن رشد» في موسوعة الفلسفة، ط ـ ١، بيروت ١٩٨٤، ص ٣٧.

(٨) انظر: تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، ١٩٦٥، ص ٦٥٢.

(٩) انظر: تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، (ب ت)، ص ٦٨٤. والجرّ والفاخوري يوردان في كتابهما هذا آراء سياسية وأخلاقية لابن رشد حول المرأة بالاعتماد على هذا الكتاب. انظر: ص ٦٨٤ وما بعدها.

(١٠) انظر: رسائل ابن رشد (الهند، ص ٢، «جوامع السماع الطبيعي»): «قال الفقيه القاضي أبو الوليد.. أما بعد حمد الله... فإن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو بتجريد الأقاويل العلمية منها... ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه». ويرد هذا القول لابن رشد مرة أخرى في جوامع ما بعد الطبيعة. انظر نشرة عثمان أمين لهذا الكتاب، والتي عنوانها خطأً، تلخيص ما بعد الطبيعة (القاهرة ١٩٥٨، ص ١): «قصدنا في القول أن تلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو في علم (ما بعد الطبيعة) على ما جرت به عادتنا في الكتب المتقدمة...». ويلاحظ هنا أن عبد الواحد المراكشي، في كتابه المعجب، ص ٢٤٣، يذكر حكاية بقوله «وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم (= الجوامع) في جزء واحد من مائة وخمسين ورقة ترجمه بـ (كتاب الجوامع)، لخّص فيه كتاب الحكيم المعروف بسمع الكيان، وكتاب السماء والعالم، ورسالة الكون والفساد، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب الحس والمحسوس، ثم لخّصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء». ان هذه الكتب التي ذكرها المراكشي قد نشر معظمها ضمن نشرة رسائل ابن رشد (طبعة الهند)، التي أشرنا إليها سابقاً. ويلاحظ هنا على رواية =

هذا القول سرعان ما يغادره ابن رشد أثناء تلخيصه لسياسة أفلاطون وذلك حينما يستعمل عبارة «قال أفلاطون»، أو «قال. . .»، ويورد قولاً لأفلاطون ثم بعدها تتداخل أقوال هذا مع أقوال ذاك بحيث لا يمكن التمييز بين ما هو لكلٍ منهما، حيث يستطرد كثيراً في مناقشة قضايا تهمّ العلم الطبيعي والأخلاق والتاريخ والعادات والشيم والجغرافيا وغيرها[1].

ويُلاحظ في تلخيص ابن رشد هذا، تداخل أقوال أفلاطون في كتابه السياسة (= الجمهورية) مع كتاب أرسطو في الأخلاق النيقوماخية، وكأنه يكيّف أفلاطون لأرسطو، أو أرسطو لأفلاطون، أو يكيّف كليهما للإسلام والشريعة الإسلامية. كما ويستطرد كثيراً في ذكر أحداث تاريخية مهمّة حول تاريخ وشكل النظام السياسي في الدولة العربية الإسلامية سواء في عصورها الأولى وحتىٰ عصر المرابطين والموحّدين (= زمانه)، ويُقارن ذلك كله بما حدث في أمم أخرى كاليونان والفرس، مما يجعلنا نميل إلى أن هذا الكتاب هو بمثابة تلخيص لجمهورية أفلاطون، وليس بجوامع لها. وفضلاً عن ذلك، فإن مقدمة روزنتال تشير إلى أن المترجم العبري لهذا الكتاب (شموئيل بن يهودا) يذكر أنه قد ترجم هذا الكتاب من شرح ابن رشد لكتاب الأخلاق النيقوماخية، وأنه قد راجع الترجمة مرتين (انظر ذلك لاحقاً). وهذا القول يعزّزه ما ذكره ابن رشد في مقدمة كتابه تلخيص السياسة لأفلاطون، من أنه يُشكّل الجزء الثاني من العلم العملي السياسي بعد أن شكّل شرحه أو تلخيصه لكتاب الأخلاق النيقوماخية جزأه الأول باعتباره الجانب النظري من العلم العملي بينما السياسة تمثل الجانب التطبيقي منه.

كما ويشير في نهاية المقالة الثالثة من كتابه تلخيص السياسة، وهي المقالة الأخيرة من كتابه، إلى أنه قد أنهى «تلخيصه»، ولم يشر إلى غير ذلك[2]. وهذه العبارة هي بالتأكيد ما يريده هو من تأليف كتابه هذا، من أنه تلخيص وليس بجوامع لسياسة أفلاطون، وهو ما أردنا تأكيده هنا، بالاستناد إلى لفظة Commentary عند روزنتال ولفظة Explanation عند ليرنر.

- ٤ -

هل اعتمد ابن رشد على نصّ كتاب السياسة لأفلاطون مباشرة أم على جوامع جالينوس[3].

= المراكشي الاضطراب الواضح في تحديد الاصطلاح، جوامع أم تلخيص. هذا من جهة ومن جهة أخرى تفيدنا هذه الرواية في تحديد زمن تأليف كتاب ابن رشد هذا في السياسة.

(١) انظر حجتنا التي قدمّناها حول هذا الكتاب، واضطراب جمال الدين العلوي في تحديد اسم الكتاب، (المتن الرشدي، ص ٢٦)، إذ يقول: «والحق، هنالك شك في عنوان هذا الكتاب، وذلك اننا لا نعرف على وجه القطع هل هو جوامع أم تلخيص؟». ثم يورد العلوي ما ذكرناه نحن من حجّة لا ليقطع بذلك الأمر، بل ليقول: «ومن ثم يظل الشك قائماً حول العنوان أم الأسم الذي سُميّ به ابن رشد مؤلَّفه هذا، ثم يضع تاريخاً لتأليف هذا الكتاب سنعود إليه في حينه.

(٢) عند روزنتال: The treatise is finished, and with its conclusion also the commentary. وعند ليرنر ترجمت العبارة بالصورة التالية: The treatise is completed, and with its completion the explanation is completed (= هذه المقالة تمت، وبتمامها تمّ الشرح).

(٣) انظر: رسالة حنين بن اسحق إلى علي بن يحيي في ذكر ما تُرجم من كتب جالينوس، ضمن كتاب =

قبل الإجابة على هذا التساؤل، لا بد من إيراد ما قاله بخاصةٍ مفهرسو كُتُب أفلاطون التي نقلت إلى العربية في مدرسة حنين بن إسحٰق، حيث يؤكد لنا ابن النديم في كتابه الفهرست[1]، ويتابعه في ذلك القفطي في كتابه تاريخ الحكماء[2]، من أن حنين بن إسحٰق قد نقل كتاب السياسة لأفلاطون إلى العربية وفسّره[3]. وبالتالي فإن ابن رشد قد اطلع على هذا الكتاب، ويعرف أنه يتألف من عشر مقالات (= كتب)، وبالتالي فإن حجة إرفن روزنتال في أن ابن رشد قد لخَّص جوامع جالينوس في السياسة لا تنهض دليلاً قوياً في ذلك (انظر مقدمته لهذا الكتاب لاحقاً)، وذلك لأن ابن رشد قد وجه في تلخيصه هذا وفي أكثر من مكان نقداً لجالينوس واتهمه بسوء فهم مرامي أفلاطون في هذا الكتاب، ولا سيما في المقالة الأولى والثالثة من تلخيصه (= ابن رشد). وبالتالي فلو كان ابن رشد لم يطلع على الأصل الأفلاطوني بترجمة حنين بن إسحٰق لما استطاع أن يوازن بين فهمه له وفهم جالينوس في جوامعه لأفلاطون[4]. وهذه سُنّة سار عليها ابن رشد في معظم مؤلفاته ولا سيما في شرحه أو تلخيصه لأرسطو، حيث كثيراً ما ينتقد الإسكندر الأفروديسي أو ثامسطيوس ويتهمهما بسوء فهم نصوص أرسطو في شروحهما عليها. وبذلك نستطيع أن نقرّر بأن ابن رشد قد رجع إلى الأصل الأفلاطوني للسياسة بترجمة حنين، ووازن بينه وبين جوامع جالينوس وبترجمة حنين أيضاً. فالمعطيات التي توفرت لنا تؤكد ذلك حيث إن ابن رشد قد أهمل الكتاب الأول والنصف الأول من الكتاب الثاني والكتاب العاشر بجملته من سياسة أفلاطون، حيث اعتبر الأقوال التي جاءت فيها أقوالاً جدلية ولا ترتقي إلى البرهان، وبالتالي اقتصر تلخيصه على النصف الثاني من الكتاب الثاني من السياسة (= الجمهورية) وحتى نهاية الكتاب التاسع منه؛ وقد أشرنا إلى ذلك في ترجمة ونَقل النصّ الرشدي إلى العربية.

ـ ٥ ـ

متى ألَّف ابن رشد هذا الكتاب؟

بقي أن نبحث في مسألة مهمّة هي: متى وضع ابن رشد كتابه هذا؟ والقصد من ذلك هو الوصول

= عبد الرحمٰن بدوي دراسات ونصوص في الفلسفة (طـ ١، بيروت، ١٩٨١، ص ١٧٧) حيث يشير حنين إلى أنه وجد كتابا لجالينوس فيه أربع مقالات من ثماني مقالات، في المقالة الثانية جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة، وفي المقالة الثالثة جوامع المقالات الست الباقية من كتاب السياسة.

(١) طبعة بيروت، (ب.ت)، ص ٣٤٣ (س ٢٣).

(٢) نشرة ليبرت، ليبزيغ، ١٩٠٣، ص ١٧ (س ٢٠).

(٣) انظر: بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام، ج ١، القاهرة: ١٩٥٤، ص ٩ ما بعدها. حيث يشير إلى أن كتاب السياسة (= الجمهورية) قد ترجم إلى العربية بقلم حنين بن إسحٰق. انظر كذلك ص ٢٤.

(٤) انظر: بدوي مادة «ابن رشد»، ضمن موسوعة الفلسفة، ص ٣٧، حيث يشير إلى ما قلناه أعلاه. كما يوجّه بدوي نقداً إلى روزنتال حول اعتماد ابن رشد على جوامع جالينوس في السياسة لأفلاطون.

إلى تاريخ تقريبي لزمن كتابته. وبالإمكان طرح أكثر من سؤال هنا يتعلّق بذلك، ومن هذه الأسئلة: هل إن ابن رشد قد ألّف هذا الكتاب بعد لقائه بالخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن؟ أم أنه قد كتبه في زمن ابنه الأمير المنصور أبي يوسف يعقوب الموحدي؟ وهل إن هذا الكتاب ـ كما قيل ـ قد أُهدي إلى أخي المنصور الموحدي أبي يحيى؟ وهل إن هذا الكتاب هو سبب النكبة الشهيرة التي حلّت بابن رشد وجماعة أخرى سنة ٥٩٢ هـ/ ١١٩٥ م، على يد المنصور الموحدي، كما ذكر الباحث الكبير محمد عابد الجابري، في كتابه المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات وغيرها، أمر محتم لكشف حقيقة الموقف حول تاريخ تأليف هذا الكتاب وصلة ذلك بنكبة ابن رشد الشهيرة. إذ تشير المصادر القديمة باتفاق، وعلى لسان ابن رشد نفسه في حكاية رواها لتلميذه الفقيه أبي بكر بُندور بن يحيى القرطبي وأورد نصها عبد الواحد المراكشي في كتابه المعجب في تلخيص أخبار المغرب (نشرة محمد سعيد العريان، ص ٢٤٣)، إلى كيفية اتصال ابن رشد بالخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وتقريب الخليفة له، بعد أن لعب الفيلسوف ابن طفيل (ت ٥٨٠ هـ/ ١١٨٥ م) على تأمين ذلك اللقاء بكل جدّ. ونحن هنا لا نريد أن نورد نصّ الحكاية[1]، بل نريد منها أن نؤكد على نقطة مهمة جداً هي أن الخليفة أبا يعقوب يوسف قد طلب من ابن رشد شرح وتلخيص أرسطو بعد أن كان يتشكى الخليفة من قلق عبارة أرسطو، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر الخليفة غموض أغراضه (= أرسطو)، ولعدم استطاعة ابن طفيل القيام بذلك بسبب كبر سنه. ويعني هذا أن سبب استدعاء ابن رشد وطلب الخليفة منه القيام بذلك هو ما سمعه من مديح ابن طفيل لابن رشد، وبأنه كان يعمل في هذا العلم (= الفلسفة) دون أن يظهر ذلك للناس، وهو ما يفسّر سبب روعته وخوفه في أول لقاء له مع الخليفة أبي يعقوب. وسبب ذلك يعود إلى أن الفلسفة في الأندلس لم تكن تحظى بمنزلة رفيعة، ولا كذلك المشتغل بها بسبب نقمة الفقهاء عليها، وهو ما يؤكده ابن رشد نفسه في هذا الكتاب (= تلخيص السياسة) عند ذكره لحكاية المنصور بن أبي عامر[2] (ت ٣٩٤ هـ)، وما قام به تجاه العلوم العقلية (= الفلسفة) في زمانه، حتى ترك ظلالها قائمة إلى زمان ابن رشد.

---

(١) بإمكان القارىء الرجوع إلى أي كتاب أُلّف في تاريخ الفلسفة الاسلامية، أو عن ابن رشد بخاصة، ليطلع على هذه التفصيلات بصدد لقاء ابن رشد بالخليفة أبي يعقوب، وكذلك فيما يتصلّ بنكبته على يد ابنه أبي يوسف المنصور الموحدي. انظر على سبيل المثال، خليل الجرّ وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢: وماجد فخري، ابن رشد، فيلسوف قرطبة، ص ٩ وما بعدها. وللتفصيلات مع ذكر المصادر القديمة، انظر إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص ٢٨.

(٢) حول المنصور بن أبي عامر هذا، انظر ما ذكرناه من حاشية مطولّة مع المصادر والمراجع في المقالة الثانية من تلخيص السياسة لابن رشد. وللتفصيلات حول الفلسفة ودورها وموقعها في الاندلس منذ البداية وحتىٰ زمان ابن رشد، انظر رينان، ابن رشد والرشدية، ص ٢٣ وما بعدها. وقارن الفصل الممتاز الذي كتبه المستشرق بالنثيا في تاريخ الفكر الاندلسي حول ذلك (ص ٣٢٤ وما بعدها)، حيث يقول: «نظر فقهاء الاندلس إلى كل تفكير عقلي في مسائل الدين على أنه زندقة واتهموا من يتكلم في المنطق في دينه، بل لم يتسامحوا مع نفر من الناس صدرت عنهم أقوال تمسّ الدين في ساعة الضيق أو اشتداد المرض أو في لحظة خفة وانبساطة...».

كما ونريد القول إن طلب الخليفة أبي يعقوب من ابن رشد شرح وتلخيص فلسفة أرسطو قد جاء بعد أن ألّف ابن رشد في الفلسفة عدة تآليف تُسمى بالجوامع، وتدرّس ضمن حلقات خاصة لطلاب هذا العلم. ولأن الخليفة نفسه، كما تتفق معظم المصادر، كان مهتماً ومحبّاً للعلوم العقلية. ويُحدّد المؤرخون القدامى تاريخ اللقاء بين الخليفة أبي يعقوب وابن رشد بحدود سنة ٥٦٥ هـ/ ١١٦٩ م، إذ قد ولاّه بعد ذلك منصب قاضي مدينة أشبيلية. كما ويحددون أنه بعد هذا التاريخ مباشرة بدأ ابن رشد مشروعه في التلخيص والشرح لفلسفة أرسطو، وإن كان من غير المناسب هنا ذكر تواريخ هذه التآليف الرشدية بعد هذا اللقاء، لأننا سنهتمّ بالإشارة فقط إلى ما له علاقة بموضوعنا هنا. حيث إن ابن رشد قد عمل أولاً بتأليف الجوامع ثم بعدها عمل بالتلاخيص والشروح. وهذه الأخيرة بدأت، كما يقول رينان[(١)]، منذ هذا التاريخ، أي سنة ٥٦٧ هـ/ ١١٧١ م، وفي أعقاب لقائه مع الخليفة أبي يعقوب يوسف.

نريد من هذا كله القول بأن كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون إنما يقع تاريخ تأليفه بين سنة ٥٦٩ و٥٧٢ هـ (= ١١٧٣/ ١١٧٦ م)، وبهذا نحن نتفق مع المعطيات التي قدمها إرڤن روزنتال في مقدمته لهذا الكتاب، وكذلك بالاعتماد على ما ذكره رينان[(٢)] وعبد الرحمٰن بدوي[(٣)] لجهة تحديد تواريخ كتب ابن رشد، حيث يضع هذان الباحثان تاريخاً تقريبياً لتلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو بحدود سنة ٥٧٢ هـ/ ١١٧٦ م، والذي يشير فيه ابن رشد إلى أن كتاب السياسة لأرسطو غير معروف ومتداول في الأندلس[(٤)]، وهو عين ما يكرّره في مقدمته لتلخيص السياسة لأفلاطون وفي مطلع المقالة الأولى. وهو الذي دفع به إلى وضع تلخيصٍ لكتاب أفلاطون في السياسة، وهو ما يشكّل الجزء الثاني من العلم العملي السياسي المدني، بعد أن نال الجانب النظري الجزء الأول منه متمثلاً بكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، كما سبق وأشرنا.

وفضلاً عن ذلك، فهناك دليل آخر يؤكد هذا التاريخ، وهو أن ابن رشد كثيراً ما يأتي على ذكر كتاب العلم الطبيعي (= الجوامع) عند إشارته إلى موضوعات تتعلّق بالنفس، من دون أن يشير إلى كتاب النفس ذاته، لأن الكتاب لم يكن قد أنجز بعد من قِبَله قبل هذا التاريخ.

وإذا ما عدنا إلى رواية المراكشي نجده يؤكد ذلك، حيث يشير إلى ابن رشد قد كتب جوامع العلم الطبيعي، ولا يشير المراكشي إلى كتاب النفس[(٥)]، سواء أكان جوامع أم تلخيصاً. حيث إن

---

(١) انظر: ابن رشد والرشدية، ص ٣٧.

(٢) نفسه، ص ٧٥. ويورد رينان هذه التواريخ بالاعتماد على ما حفظته الترجمات العبرية لبعض تآليف ابن رشد من تواريخ انتهاء ابن رشد منها.

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٤. وبدوي هنا ينقل نصاً ما ذكره رينان في كتابه المذكور اعلاه. وقارن أيضاً: جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص ١٨، حيث يحدد تاريخاً للتأليف بحدود سنة ٥٧٢ هـ/ ١١٧٣ م. وجورج قنواتي، مؤلفات ابن رشد، ص ٨٦، حيث يحدّد سنة ٥٧٣ هـ كتاريخ لوضع تلخيص الأخلاق

(٤) انظر رينان، ابن رشد والرشدية، ص ٧٧.

(٥) يشير قنواتي إلى تاريخ تأليف كتاب جوامع في النفس، بحدود سنة ٥٦٩ هـ، دون أن يؤكد ذلك. انظر: =

ابن رشد قد انتهى من وضع هذه الجوامع، ما عدا كتاب النفس، حوالى سنة ٥٥٤ هـ/ ١١٥٩ م، بحسب ما يشير إلى ذلك جمال الدين العلوي في كتابه المتن الرشدي (ص ٥٥).

وهكذا نجد أنفسنا مؤيدين لما ذهب إليه إرڤن روزنتال وشتنشنايدر في وضعهما لتاريخ تقريبي لهذا الكتاب بحدود سنة ٥٧٢ هـ/ ١١٧٧ م، وبالاستناد إلى المعطيات التي ذكرناها. وعليه، فلا نرى هنا دقةً في ما ذكره قنواتي من أن ابن رشد انتهى من كتابة تلخيص السياسة لأفلاطون بحدود سنة ٥٩١ هـ/ ١١٩٤ م. وعليه نستطيع القول إن ابن رشد قد ألّف هذا الكتاب زمن الخليفة أبي يعقوب يوسف الموحدي، وإنه قد أهداه إليه دون غيره، بحسب ما يشير إليه ابن رشد نفسه في خاتمة الكتاب التي يشكر فيها الخليفة على أنه قد أعانه وساعده في هذا العمل، ويعتذر له عن الإسراع في عمله بسبب ضغط الوقت وكثرة المشاغل. كما ويُلاحظ أن طريقة الإهداء هذه إنما يشير فيها ابن رشد إلى شخص ذي مكانة رفيعة لأن نوع المخاطبة هنا فيه تفخيم وتوقير كبيران لهذه الشخصية. فمثلاً يقول ابن رشد في الخاتمة من هذا الكتاب ما نصّه: «أدام الله عزّكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم... وما كنا لنوفّق لولا مساعدتكم لنا في فهمها وجميل مشاركتكم في جميع ما أحببنا في هذه العلوم... أدام الله عزكم». (الفقرة ٢١ من المقالة الثالثة).

وإذا ما حلّلنا هذه العبارة نجد أن استعمال الضمير المتصل «ـكُمْ» في آخر كل لفظة إنما له دلالته الخاصة؛ فهو نوع من المخاطبة لا يتم إلاّ مع ذوي السلطان الرفيع. ثم إن هذه الصيغة يوجد مثلها في آخر كتاب فصل المقال الذي وضعه ابن رشد سنة ٥٧٤ هـ/ ١١٧٨ م، زمن الخليفة أبي يعقوب يوسف، (انظر، رسالة الضميمة في العلم الإلٰهي، نشرة محمد عمارة، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٧١)، حيث يقول ابن رشد: «أدام الله عزتكم، وأبقى بركتكم، وحجب عيون النوائب عنكم، لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم، كثيراً ممن يتعاطى هذه العلوم...».

إن هذا النص في فصل المقال يشير بلا شك إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف، وهو الأمير الذي قرّب ابن رشد إليه كما ذكرنا من قبل، ولأنه كان ملمّاً بالعلوم العقلية راغباً فيها وراعياً لها. وبالتالي، فإن صيغة الخطاب في آخر المقالة الثالثة من تلخيص السياسة موجّهة حسبما نعتقد إلى الشخص ذاته، وهو الخليفة أبو يعقوب يوسف، وليس إلى غيره حتى ولو كان هذا الغير هو أبو يحيى أخو المنصور الموحدي.

أما أن تكون لهذا الكتاب علاقة رئيسة مباشرة بنكبة ابن رشد، فهو أمر لا نستبعده، حيث إنه كثيراً ما يورد أقوالاً حول شكل النظام السياسي المضاد للمدينة الفاضلة، ولا سيما النظام الاستبدادي أو النظام القائم على الجاه والشرف والمجد، أو ما يجمع بين النظام القائم على الجاه والنظام القائم على الثراء والمال، ويشير إلى أن هذه الأنظمة موجودة في زمانه وبلاده الأندلس. وفضلاً عن ذلك، فإنه يورد آراءه حيال دولة المرابطين ثم دولة الموحّدين التي قامت على أنقاضها، وكيف سقطت دولة المرابطين وأسباب ذلك هو ابتعادها عن دولة الشرع (= المدينة الفاضلة بنظره) حيث تحوّلت بعد ٢٠

= مؤلفات ابن رشد، ص ٨٦، ويضع سنة ٥٨٦ هـ/ ١١٩٠ م تاريخاً لتفسير كتاب النفس.

سنة إلى دولة المال، ثم بعد ٢٠ سنة أخرى تحوّلت مع حفيد يوسف بن تاشفين، مؤسِّس الدولة المرابطية، إلى مدينة قائمة على الاستبداد. ويقول ابن رشد إن سبب فنائها هو وجود نظام وحركة سياسية مضادة لها قائمة على الشريعة، وهو إنما يقصد بهذا دولة الموحّدين ومؤسّسها المهدي بن تومرت وقائد جناحها العسكري عبد المؤمن. ثم يصف بعد ذلك ما جرى في أول قيام دولة الموحّدين القائمة في أول أمرها على الشريعة الإسلامية ـ والشرع هنا دائماً وبنظر ابن رشد في هذا الكتاب يُعادل المدينة الفاضلة ـ إلاّ أنه بعد حين تحولت إلى مدينة الجاه والشرف فإلى مدينة الاستبداد آخر الأمر. وهو ما يشير إليه على أنه موجود في زمانه وبلاده (راجع المقالة الثالثة بأكملها في هذا التلخيص).

ثم إن ابن رشد يفصح بوضوح عن سبب تحوّل المدينة في الإسلام من العدالة والفضيلة (= المدينة الفاضلة) زمن الخلفاء الراشدين إلى مدينة الوجاهة والشرف مع معاوية، معتقداً أنه إنما يوجِّه بذلك انتقاداً مباشراً للدولة والنظام اللذين أنشأهما معاوية، بحيث يُمكن تطبيقه على أية ناحية من نواحي التاريخ الإسلامي في زمانه. كما ويُفهم من كلامه أن سبب التحول والتبدل في المدينة من شكل إلى آخر إنما يقف وراءه معاوية[1].

وفضلاً عن ذلك، فإن ابن رشد كثيراً ما يقارن بين واقع المرأة في زمانه وبين ما يريد هو في المدينة الفاضلة من وضع إنساني يليق بها ككائن لا يختلف عن الرجل بالنوع بل بالقابلية. ولهذا نجده يشبّه المرأة في زمانه وبلاده وفي سائر البلدان الأخرى بـ «النبات» الذي لا يؤخذ منه سوى ثمره. أما عن القول بأنها لا تصلح إلاّ للحياكة والنسيج والتنسيل، فهو كلام لا يقبله ابن رشد، بل يردّ عليه بأن المرأة تصلح حتى للحكم وإدارة شؤون الدولة والحرب، وكذلك للحكمة وما شابه من مسائل تهمّ تحقيق العدالة في المجتمع. وكأنما يتحدى بذلك واقع ومجتمع عصره والنظرة السائدة حول المرأة والتي غالباً ما يعتقدها ابن رشد أنها قاصرة ظالمة ولذا يجب تغييرها (انظر المقالة الأولى من التلخيص).

ومع ذلك، وفضلاً عمّا قلناه وغيره مما هو موجود في ثنايا تلخيص ابن رشد، فإننا لا نعدّه السبب الأوحد في نكبة ابن رشد المعروفة، بل لا بد من وجود جملة عوامل أخرى مع هذا السبب ساهمت في نكبته، على الرغم مما يراه محمد عابد الجابري (في المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد) من أن هذا الكتاب هو السبب الرئيسي لنكبته دون غيره، وأنه كان الدافع الأول لنقمة المنصور الموحدي على ابن رشد. وقبل تفصيل ما قاله الجابري حول ذلك، نودّ أن نشير إلى مسألة مهمة حول أسباب نكبة ابن رشد مما اتفق عليها مؤرِّخو سيرته سواء من القدامى أو المحدثين، عرباً كانوا أم مستشرقين.

ويمكن إجمال هذه النكبة بالنقاط الآتية بالاعتماد على رواية المراكشي في كتابه المعجب وغيره

---

(١) انظر: رينان، ابن رشد والرشدية، ص ١٧١. يقول رينان على لسان ابن رشد: «ولقد أفسد معاوية هذا المثل الأعلى الرائع بإقامته حكم بني أمية المطلق، وفتح تاريخ الانقلابات التي لم تخرج جزيرتنا الأندلس من نطاقها». وقارن: ماجد فخري، ابن رشد، ص ١٣٣، وعلي زيعور، الفلسفة العملية..، ص ٤٥٥.

من المصادر الأخرى ولا سيما رينان[1]، وماجد فخري[2]، وعبد الرحمٰن بدوي[3]، ومحمد عمارة[4]، وعلي زيعور[5]، ودي بور[6]، وآنخل بالنثيا[7] وغيرهم كثير[8]، والغرض من ذلك هو الوصول إلى الحقيقة قدر المستطاع حول هذه المسألة:

أولاً: يعتقد عبد الواحد المراكشي أن أسباب النكبة منها ما هو جلي ومنها ما هو خفي. فأما سببها الخفي، وهو أكبر أسبابها حسب قوله، فهو أن ابن رشد عند شرحه لكتاب الحيوان لأرسطو ذكر الزرافة وكيف تتوالد وبأي أرض تنشأ، فقال (= ابن رشد) وقد رأيتها عند ملك البربر جارياً في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خَدَمَة الملوك من الاطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق، فكان هذا مما أحنقهم عليه غير أنهم لم يظهروا ذلك (المعجب، نشرة العريان، ص ٣٠٥).

ثانياً: ويستمر المراكشي بإعطاء سبب آخر للنكبة هو أن قوماً ممن يناوئون ابن رشد من أهل قرطبة ويدعون معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبي يوسف يعقوب الموحدي، ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها (؟) فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض القدماء من الفلاسفة ما نصّه «فقد ظهر أن الزّهرة أحد الآلٰهة»، فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة (نفسه، ص ٣٠٦).

ثالثاً: أما رينان فيضع إلى جانب ما ذكره المراكشي أسباباً أخرى بالاعتماد على ما ذكره ابن الآبار والأنصاري وابن أبي أُصيبعة والذهبي وغيرهم، منها:

أ) أن بعضهم يذكر من أسباب نكبته اختصاصه بأبي يحيى أخي النصور الموحدي (ابن رشد والرشدية، ص ٣٩). وهذا السبب يُعدّ سبباً رئيساً للنكبة عند الجابري في كتابه المذكور آنفاً.

ب) يقول رينان إن كل الحكايات، رغم أهميتها، لا يمكن إلاّ أن تكون الفلسفة العامل الحقيقي وراء نكبة ابن رشد. ذلك أنها صنعت له من الأعداء الأقوياء من جعلوا صحة اعتقاده موضع ريبة وشُبهة لدى المنصور (ابن رشد والرشدية، ص ٤١). وهذه المسألة نجد لها صدى عند آنخل بالنثيا وذلك عندما يشير إلى مكانة الفلسفة في الأندلس ونظرة الفقهاء والعامة إليها نظرة ريبة وشك، (تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٢٤ وما بعدها). ونحن نتفق هنا مع رينان في هذه المسألة.

---

(١) انظر: ابن رشد والرشدية، ص ٤٧ وما بعدها.

(٢) انظر: ابن رشد، ص ١١، وقارن مقالته عن «ابن رشد»، في دائرة المعارف للبستاني، ج ٣، ص ٩٣؛ وكذلك كتابه، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٧٢.

(٣) انظر: مادة «ابن رشد» ضمن موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢١.

(٤) انظر: مسلمون ثوار، ط ١، بيروت ١٩٧٤، ص ٩٨ وما بعدها.

(٥) انظر: الحكمة العملية...، ص ٤٦٩ وما بعدها.

(٦) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام (الترجمة العربية)، ص ٢٠٠.

(٧) انظر: تاريخ الفكر الأندلسي (الترجمة العربية)، ص ٣٥٣ وما بعدها.

(٨) يُرجع إلى ما ذكرته مختلف الكتب في تاريخ الفلسفة عن نكبة ابن رشد.

جـ) ويضيف رينان إلى ذلك عوامل أخرى لنكبة ابن رشد، منها أنه في أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، شُنّت حرب على الفلسفة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ويعزوها رينان إلى ردّة كلامية أشعرية قادها الغزالي نفسه ووجدت لها أنصاراً فيما بعد، ولا سيما في مصر زمن صلاح الدين الأيوبي، وفي الأندلس في عهد الموحّدين. فمثلاً أُحرقت في زمن أحد الخلفاء العباسيين (المستنجد بالله، ت ١١٥٠ م)، جميع الكتب الفلسفية في مكتبة أحد القضاة ولا سيما كتب ابن سينا وأخوان الصفا وغيرهما (ابن رشد والرشدية، ص ٤٧ ـ ٤٨). ويبدو أن هذه الردّة الكلامية قد وجدت لها صدى في الأندلس. أوليس المهدي بن تومرت، مؤسس دولة الموحّدين، تلميذاً للغزالي من قبل، بحيث إنهم قد صدروا عن مذهب الغزالي مباشرة الذي هو عدو الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة منها بخاصة، ولهذا اعتبر كل من يشتغل بها زنديقاً أو كافراً، وهو ما وُسم به الفلاسفة ابن ماجه وابن طفيل وابن حبيب الأشبيلي. بحيث يقول ابن أبي أصيبعة إن المنصور الموحدي قد قصد ألاّ يترك شيئاً من كتب المنطق والحكمة باقياً في بلاده (ابن رشد والرشدية، ص ٤٩ ـ ٥٠).

د) وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الاضطهادات كانت مستحبة كثيراً لدى العامة، وإن أكثر الأمراء ثقافةً كانوا يدعونها تقوم بينهم نيلاً لحظوة العامة. وكان مقت العامة للفلسفة من أبرز ما تتصف به الأندلس الإسلامية. وهناك رواية للمقري في نفح الطيب يقول فيها إن كل العلوم لها عند أهل الأندلس حظ واعتناء إلاّ الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ولا يتظاهرون بها خوف العامة. فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة لفظة زنديق وقيدت عليه أنفاسه. «وبذلك تقرّب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وإنْ كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن» (ابن رشد والرشدية، ص ٥١ ـ ٥٢).

رابعاً: أما عبد الرحمٰن بدوي فيورد فضلاً عن ذلك أسباباً أخرى لنكبة ابن رشد منها أن الحملة على ابن رشد كانت من جانب الفقهاء بسبب اشتغاله بعلوم الأوائل من فلسفة وفلك واعتنائه بمؤلفات أرسطو تفسيراً وتلخيصاً، وهي ظاهرة طالما تكررت في تاريخ الإسلام سواء في المشرق أم المغرب. ويضيف بدوي قائلاً إنْ كان هذا يُفسِّر موقف الفقهاء فهو لا يفسر موقف السلطان الموحدي المنصور بالله، إذ كان هو نفسه كما رأينا من المشتغلين بعلوم الأوائل والحريصين على العناية بها والمقرّبين لأصحابها. ويرجّح بدوي أن هناك أسباباً شخصية، منها اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور، والي قرطبة، ثم رفعه الكلفة في الحديث بينه وبين السلطان حتى كان يخاطبه بـ «أتسمع يا أخي» (موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٣). ويعتقد بدوي أن أحد أهم أسباب نكبة ابن رشد سبب سياسي، لأنه في ذلك الوقت اشتد الصراع بين المنصور الموحدي وبين النصارى في الأندلس مما اضطره إلى التقرّب من الفقهاء والعامّة والتملّق إليهم، وهي ظاهرة كثيراً ما نشاهدها في أحوال الحكّام حين يشتد عليهم مع الأعداء، فيتملّقون أهواء الفقهاء والعامة، بحيث إن النكبة لم تشمل ابن رشد فقط بل شملت معه جماعة من الأعيان لأنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل من أمثال أبي جعفر الذهبي وأبي عبد الله قاضي بجّاية.

ويُمكن القول هنا، ومن خلال ما ذكره عبد الواحد المراكشي وإرنست رينان وعبد الرحمٰن بدوي، إن السبب الرئيسي لنكبة ابن رشد سبب سياسي وديني، ومرده إلى الوضع القائم في زمان

ابن رشد وتحدّي القوىٰ الخارجية لدولة الموحّدين من قبل نصارى الإسبان مما اضطر المنصور الموحدي إلى تقريب الفقهاء إليه بغرض لمّ شمل العامة نحو هدف الدفاع عن الدولة ضد العدو، وهو أمر يتكرر دوماً عند حدوث أي خطر خارجي يهدّد أمن البلاد. وبالتالي، فإن عملية التقرّب هذه لا بد أن تجري على حساب فئة معيّنة يعتقد السلطان أنها قد تسبب له الإحراج أمام الفقهاء والعامة، فتصبح التضحية بها أمراً لا مفراً منه. وإن ما ذُكر من أسباب أخرى قدّمها أخصام ابن رشد للمنصور الموحدي إنما تُعَدّ أسباباً ظاهرة وليست خفية كما ذكر ذلك المراكشي، بحيث يمكن إرضاء الفقهاء والعامة بسبب ملموس لنقمة الخليفة على ابن رشد ومن معه.

ويُمكن من وجهة نظرنا أن نضيف سبباً آخر لنكبة ابن رشد، وهو أن تآليف ابن رشد، ولا سيما التي تتناول العلاقة بين العقل والشرع، وبخاصة كتابه فصل المقال وكتابه تهافت التهافت، وحتى تلخيص السياسة لأفلاطون، إنما يذكر فيها ابن رشد دوماً تعدّد أنواع الخطاب الموجّه إلى من يكتب إليهم، وأنه ينحاز دوماً إلى الخطاب البرهاني الفلسفي بعد أن يحدد الخطاب الخطابي على أنه خاص بالجمهور (= العامة)، والخطاب الجدلي على أنه خاص بالمتكلمين، وبالتالي فإن هذين الخطابين لا يصلحان بنظره للتفلسف الحقيقي أو البرهان اليقيني، الذي هو خطاب الفيلسوف الحقّ، مما جعل الفقهاء والمتكلمين والعامة ينظرون إليه بعين الحسد والغيرة وسوء الظن، والتعالي من جانبه عليهم[(١)].

خامساً: أما محمد عمارة فيضيف أسباباً أخرى لنكبة ابن رشد، فضلاً عن تلك التي ذكرناها حتى الآن، ومنها طبيعة المجتمع الأندلسي المحافظ فقهياً، بحكم سيادة المذهب المالكي واتساع سلطان الفقهاء واستبدادهم بمقاليد الحياة الفكرية على عهد دولة المرابطين (١٠٩٠ ـ ١١٤٧ م)، وإغراقهم في الفروع والتفصيلات التي كرّهت إلى الناس حياة الفكر والبحث والإبداع، بحيث سار كل ذلك بالحياة الفكرية في الأندلس في طريق شديد المحافظة، بل والرجعية، حتىٰ إن آثار الغزالي المعادية للفلسفة والفلاسفة كانت في نظر هؤلاء الفقهاء وفي أعين الحكّام آثاراً مضرة. ويضيف عمارة سبباً وجيهاً آخر لنكبة ابن رشد، هو مكانته في عالم السياسة، لا كمفكّر فحسب، بل وكقطب من أقطاب النشاط العملي لهذا اللون من ألوان اهتمامات الناس ونشاطاتهم، حتى إن توقيت وقوع هذه النكبة ليُعدّ دليلاً على اشتغال ابن رشد بأمر السياسة العملية في مجتمعه، بحيث إن هذا الدليل يؤكد أنه كان صاحب موقف سياسي سواء في مجال النظرية أو التطبيق، وفي الصراع الداخلي في مجتمعه بالمغرب والأندلس... أي أن ابن رشد كان صاحب موقف محدد وواضح من هذا الصراع، فلقد وقف إلى جانب العقلانية (العلمانية) ضد الكهنوت والتخلّف، وزوّد ترسانة (والتعبير لعمارة) الفكر العربي الإسلامي بالعديد من الأسلحة في هذا الصراع[(٢)].

---

(١) حول اختلاف أنواع الخطاب عند الجمهور والمتكلمين والفلاسفة، انظر فصل المقال، نشرة محمد عمارة، ص ٣٠ ـ ٣١، وص ٥٥ وما بعدها. وقارن: المقالة الأولى من تلخيص السياسة لأفلاطون، حيث يشير إلى ذلك ويعتبر علم الفيلسوف علم الخاصّة، ولا يستطيع إدراك مراميه إلاّ هو.

(٢) انظر: محمد عمارة، مسلمون ثوّار، ص ٧٤، ٩٧ ـ ١٠٠.

كما يشير محمد عمارة إلى ما ذكره الأنصاري وما قلناه نحن سابقاً عن اختصاصه بأبي يحيى، أخي المنصور الموحدي، ويضيف إلى ذلك قائلاً: «إن ابن رشد كان صاحب وجهة نظر وجزءاً من تيار سياسي يعمل على نقل السلطة من المنصور (أثناء مرضه) إلى أخيه أبي يحيى، ومن ثم فهو علم من أعلام أحد الأحزاب السياسية المتصارعة على السلطان والسلطة» (مسلمون ثوار، ص ٩٩)، مما سرَّع بوقوع النكبة عليه. ويحاول عمارة من خلال ذلك إعطاء سبب سياسي مباشر لنكبة ابن رشد، وهو أمر كما قلنا من قبل إننا لا نستبعده، بل اعتبرناه السبب الرئيس لنكبته، وهو في الحقيقة السبب الخفي الذي غطّت عليه أسباب ذكرها مؤرخو سيرته على أنها هي التي أدّت إلى نكبته وربما كُتبت هذه الأسباب بإملاء السلطان نفسه. هذا فضلاً عن تأثير القوىٰ المتنفذة في الحكم، باعتبار أن تلك الأسباب هي الرئيسة، خوفاً من إحداث اضطراب أو انقسام في النظام السياسي القائم آنذاك. أي أن لغة الأقوىٰ هي التي بلورت هذه الأسباب دون غيرها وجعلتها هي الأساس للنكبة.

ولهذا فنحن نعتقد جازمين بأنه يجب أن يُنظر إلى نكبة ابن رشد وفق هذا المنظور، وأن نستبعد تلك الحكايات التي قيلت والتي ذكرها مؤرخو سيرته من أنها سبب نكبته، وأن يوضع السبب السياسي أولاً في ذلك. وإن كان هذا لا يعيني بنظرنا أن كتاب **تلخيص السياسة لأفلاطون** الذي ألّفه ابن رشد وما ذكر فيه من آراء حول زمانه وشكل النظام السياسي القائم فيه، هو السبب الرئيس للنكبة، بل هو بنظرنا أحد العوامل التي ساعدت في حصول النكبة إلى جنب العوامل الأخرى. ولهذا نجد أنفسنا من جانب متفقين مع الجابري حول ما ذكره من أسباب نكبة ابن رشد ومن أنها كانت أسباباً سياسية بالدرجة الأولىٰ وليس غيرها؛ ومن جانب آخر غير متفقين معه على اعتبار أن سبب النكبة هو بالتحديد كتاب **تلخيص السياسة لأفلاطون**[1]، لأسباب بيّناها من قبل حول زمن تأليف هذا الكتاب وكيف أنه لم يؤلَّف إلاّ للخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي، والد المنصور الموحدي صاحب نكبته.

سادساً: ولهذا من الواجب تلخيص ما ذكره محمد عابد الجابري عن نكبة ابن رشد لأهميتها، وبالنقاط الآتية:

أ) إن الجابري يريد تقديم تفسير معقول يتطابق مع طبائع العمران بحسب تعبير ابن خلدون، أو بالأحرى مع طبائع الاستبداد بحسب عبارة عبد الرحمٰن الكواكبي. والحق أن الاستبداد واحد سواء أكان استبداداً «جاهلياً» كالحجاج بن يوسف، أو استبداداً «مستنيراً» كالمأمون العباسي أو يعقوب المنصور الموحدي (**المثقفون في الحضارة العربية**، ص ١٢٠).

ب) يثير الجابري الانتباه والاستغراب حيال ما تضمنه منشور الخليفة المنصور الموحدي بصدد إصدار الأمر بنكبة ابن رشد ومن معه، حيث يقول إن المنشور متناقض من حيث المضمون على طول الخط مع موقف المنصور الموحدي نفسه، وموقف والده أبي يعقوب يوسف، من حيث مواقفهما العلمية الصريحة من الفلسفة، حيث إن المصادر القديمة تشير إلى أن أبا يعقوب، والد

---

(١) انظر: **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ص ١٣١ وما بعدها.

المنصور، كان شغوفاً بالفلسفة، فأمر بجمع كتبها والبحث عنها في سائر أنحاء المغرب والأندلس. . ولم يكن الخليفة أبو يعقوب يجمع الكتب للزينة، بل كان يشتغل بدراستها، فكان له حظ كبير من الثقافة الفلسفية (نفسه، ص ١٢١).

جـ) ويقول الجابري كذلك إنه بعد لقاء ابن رشد للخليفة أبي يعقوب، شرع في تلخيص كتب أرسطو (أي شرحها الأوسط)، وكان ابن رشد من قبل يقتصر على كتابة الجوامع في المنطق خاصةً. والجوامع كتب مدرسية، ثم ليستمر في التأليف في الفلسفة بشرح أرسطو ثم جالينوس، فضلاً عن تآليفه التي من إنشائه مثل كتاب **فصل المقال و الكشف عن مناهج الأدلة و تهافت التهافت**. ويضيف الجابري، أن ابن رشد قد نال الحظوة ذاتها عند الخليفة المنصور الموحدي بعد وفاة والده أبي يعقوب، حيث إن المنصور الموحدي هو الآخر كان شغوفاً ملّماً بالفلسفة، وبالتالي فإن ابن رشد قد احتفظ بالمكانة عينها في البلاط الموحدي، وصار ملازماً للمنصور مكيناً عنده يحترمه ويجلّه، واستمر ذلك الحال حتى صدور المنشور المذكور وما رافقه من نفي ابن رشد وإحراق كتبه في الفلسفة (نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢).

د) ويحاول الجابري أن يظل مدافعاً عن المنصور الموحدي رغم نكبة ابن رشد، حيث يشير إلى أن المنصور قد عفا عنه وعن الفلسفة بعد سنتين من صدور منشوره بتحريمها، وهو الذي وصفه من قبل بالمستبد المستنير!! ويضيف إلى ذلك قوله إن السياسة الثقافية التي سلكها أبو يعقوب وابنه المنصور كانت منسجمة تماماً مع خط تفكير ابن رشد، ولم يكن أي منهما خاضعاً للفقهاء الذين يُمكن أن يُقال عنهم إنهم كانوا معادين للفلسفة. ويُرجع الجابري سبب ذلك إلى تأثرهما (أي الأب وابنه) بمذهب ابن حزم الفقيه المتكلم والفيلسوف، وهو مذهب خصم للمالكية التي كانت سائدة ومنفتح على الفلسفة (نفسه، ص ١٢٢).

هـ) وبعد أن عرض لموقف المنصور الموحدي وأبيه من الفلسفة، يتساءل الجابري بصيغة التعجّب، كيف نفسّر إذن هذا التناقض الصارخ بين المواقف العملية للخليفة وابنه من الفلسفة، وبين ما ورد في منشور الخليفة المنصور الذي يُهاجم الفلسفة منذ قيامها في «سالف الدهر»، ويتهم كتبها بالبعد «عن الشريعة بُعد المشرقين»؟ بعد أن رأى هذا التناقض بين المنشور والسلوك، يقول إنه لا يمكن تجاوزه وفهم حقيقته إلاّ بالكشف عما يثوي وراء عبارات لافتة للنظر وردت في المنشور المذكور، مثل العبارة التالية: «فلما أراد فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال. . .». ويعني أن الأمر يتعلّق بـ «كتب مسطورة في الضلال»، وهي كتب خطيرة على الدولة خطر «أسياف أهل الصليب»، أي أن زمن الإطلاع على «كتب الضلال» هذه حصل مؤخراً، ومباشرة قبل قرار النكبة (نفسه، ص ١٢٣).

ومن هذه العبارة نفهم أن الجابري يريد أن يقول، وهو ما سيؤكده فيما بعد، إن سبب نكبة ابن رشد وإحراق كتب الفلسفة هو تآليف ألّفها ابن رشد في فترة متأخرة، وليست متقدمة. أي أن الجابري ينفي أن يكون سبب النكبة هو ما ذكره ابن رشد من وجود الزرافة عند ملك البربر، والتحريف بالطبع مرده إلى خصوم ابن رشد، أو ما ذكره ابن رشد من أن الزُهرة هي أحد الآلهة، وهو كلام قاله

قدماء الفلاسفة، وابن رشد هنا ينقل آراءهم، وناقل الكفر ليس بكافر، أو غيرها من أسباب ذكرها مؤرخو سيرته مثل المراكشي وابن أبي أُصيبعة وغيرهما. ولذا، فالجابري يستبعد هذه الروايات ويشكّك فيها (نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٥).

و) وبعد أن يستبعد ذلك كله، يبدأ الجابري بالاهتمام بما هو رئيسي في سبب نكبة ابن رشد، فيفترض أنه سبب النكبة وجود عبارات ونصوص في مؤلفات ابن رشد شجعت خصومه على الإلحاح والإصرار في الذهاب إلى الخليفة المنصور الموحّدي سنة ٥٩٠ هـ في مراكش بغرض عرض هذه الآراء أمامه، ولكن لم يتمكنوا من مقابلته لانشغاله بتجهيز الحرب ضد النصارى في الأندلس، ثم كرّروا هذه المحاولة مرة أخرى بعد ثلاث سنوات، أي سنة ٥٩٣ هـ، وعندها تمكنوا من مقابلة الخليفة المنصور وأوغروا صدره ضد ابن رشد. ويستبعد الجابري أن تكون هذه النصوص تتعلّق بالخروج عن سنن الشريعة وإيثار حكم الطبيعة كما يقول، لأن الخليفة أبا يعقوب وابنه المنصور كانا على علم بما يعمل به ابن رشد، ولهذا يطرح الجابري فرضية مفادها أن أمر نكبة ابن رشد وإنما تتعلّق بنصوص جديدة ظهرت في حدود سنة ٥٩٠ هـ، وهي السنة التي تحرّك فيها خصومه للإيقاع به، وأن هذه النصوص ـ برأي الجابري ـ كانت فيها أشياء جديدة تماماً لم يرد ما يماثلها في مؤلفات ابن رشد السابقة على عام ٥٩٠ هـ، ويعتبرها الجابري المحرّك الأساس لنكبته. وأن هذه الفرضية تبدو عنده معقولة جداً (نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦).

كما يضيف الجابري إلى ذلك سبباً آخر لنكبة ابن رشد، منها اختصاصه بأخي المنصور أبي يحيى والي قرطبة، بعد أن يستبعد رواية المراكشي عن السبب الخفي والسبب الجلي لنكبة ابن رشد (نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠).

ز) ويخلص الجابري من كل هذا إلى أن السبب السياسي هو الأساس في نكبة ابن رشد، وما عداه من أسباب إنما هي مجرد تخمينات، وفي أحسن الأحوال تبريرات تقدم للجمهور من العامة، أما الحقيقة فهي شيء آخر. ويقول الجابري: وهكذا وجدنا أنفسنا أمام ضرورة افتراض أن تكون هناك تهمُ سياسية أو ذات علاقة بالسياسة هي التي دفعت المنصور الموحدي إلى محاكمة ابن رشد وجماعته وفرض الإقامة الجبرية عليهم. والتهمة السياسية التي يمكن أن يكون لها صدى في نفس الخليفة، إما أن تكون مرتكزة على نصوص لابن رشد، وفي هذه الحالة يجب التوجّه إلى نصه السياسي الوحيد وهو تلخيص السياسة لأفلاطون، وإما أن تكون مبنيّة على التشكيك في علاقاته مع أحد الأطراف السياسية، وفي هذه الحالة يجب التوجه إلى ما ذكر من أن سبب النكبة كان قيام نوع من العلاقة بين ابن رشد وبين أخي الخليفة أبي يحيى، والي قُرطبة (نفسه، ص ١٣١).

وهكذا يتضح أن الجابري يضع أكثر من سبب سياسي لنكبة ابن رشد، أولها كتاب تلخيص السياسة لأفلاطون، وثانيها علاقته بوالي قُرطبة.

ح) أما في ما يخص كتاب تلخيص السياسة فيضع الجابري ثلاثة أمور لا بد من التعرض لها بالبحث والدرس، حتى يمكن اتخاذ هذا الكتاب ذريعة لنكبة ابن رشد. وهذه الأمور هي:

(١) تاريخ تأليف ابن رشد لهذا الكتاب.

(٢) مضمونه العام وما عسى أن يكون فيه من عبارات سياسية يصلح تأويلها لحمل الخليفة على الفتك بابن رشد.

(٣) هل هناك علاقة بين تأليف هذا الكتاب وبين شخصية سياسية كان لابن رشد صلة بها؟

بصدد النقطة (١)، يحدّد الجابري تاريخ تأليف الكتاب بحدود سنة ٥٩٠ هـ، وهي السنة التي تحرك فيها خصوم ابن رشد للإيقاع به لدى الخليفة في مراكش. والحجّة التي يقدّمها الجابري لتحديده هذا التاريخ هي اجتهاد شخصي أكثر مما هو تصريح من ابن رشد نفسه، لأن ابن رشد لم يذكر في آخر كتابه تاريخ الفراغ من تأليفه، كما فعل بالعديد من كتبه. والجابري هنا يدافع عن وجهة نظره، بعد أن يعتبر تحديد تاريخ وضع هذا الكتاب من قبل إرڤن روزنتال بسنة ٥٧٢ هـ/ ١١٧٧ م، بأنه مجرد تخمين لا غير (نفسه، ص ١٣٣). وبدورنا نحن لا نرى في تحديد الجابري لهذا التاريخ سنداً حقيقياً، كما سبق وبيّنا. وبالإمكان العودة إلى ذلك لمن أراد المقارنة. وفضلاً عن ذلك، يقع الجابري في خطأ تاريخي واضح، حين يعتبر سنة ٥٧٨ هـ/ ١١٨٢ م هي سنة تعيين ابن رشد طبيباً خاصاً للخليفة إلى جانب ابن طفيل، وهي السنة ذاتها التي أمر فيها الخليفة أبو يعقوب يوسف ابن رشد بتلخيص كتب أرسطو. بينما المعطيات التاريخية تؤكد أن اللقاء بين ابن رشد وبين الخليفة أبي يعقوب يوسف وبحضور ابن طُفيل إنما تمّ سنة ٥٦٥ هـ/ ١١٦٩ م. وهي المقابلة التي على ضوئها تمّ تحديد المشروع الرشدي بتلخيص وتفسير كتب أرسطو بناءً على طلب الخليفة نفسه.

ويضيف الجابري إلى حجّته هذه حول تاريخ تأليف الكتاب حجةً أخرى مفادها أن ابن رشد كان معجباً بأرسطو وليس بأفلاطون، وبالتالي فهو لم يلجأ إلى تلخيص أفلاطون السياسي إلا بعد أن يئس من الحصول على كتاب السياسة لأرسطو بترجمة عربية. وبالتالي فمن المرجح أن يكون تأليف ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون في مرحلة متأخرة، أي بعد الفراغ من شرح كتب أرسطو، (نفسه، ص ١٣٣). وبدورنا قد بيّنا أن هذا القول للجابري مردود استناداً إلى ما ذكره مترجم كتاب **تلخيص السياسة** لابن رشد، المترجم العبري شموئيل بن يهودا، من أنه قد انتزعه من **تلخيص الأخلاق النيقوماخية** لأرسطو، وأن تاريخ تأليف هذا التلخيص للأخلاق قد حُددّ بسنة ٥٧٢ هـ/ ١١٧٧ م. ولو اطلع الجابري على ما قدّمه إرڤن روزنتال من أدلة ممتازة لما تسرّع وحدّد هذا التاريخ وهو سنة ٥٩٠ هـ، واعتبرها سنة تأليف كتاب **تلخيص السياسة لأفلاطون** من قبل ابن رشد، وليبني عليه جملة فرضيات في سبب نكبة ابن رشد وليحصرها بهذا الكتاب وبأسباب أخرى.

كذلك يذكر الجابري أن ما قاله إرڤن روزنتال من أن ابن رشد قد رجع إلى جوامع جالينوس هو خطأ بيّن. وفي ذلك نحن نتفق مع الجابري في هذا الصدد، لأن ابن رشد قد رجع إلى نصّ عربي قديم لترجمة **السياسة** لأفلاطون (= **الجمهورية**)، كما أوضحنا ذلك فيما سبق.

ط) كما يحاول الجابري أن يدلل ومن خلال ما عمله ابن رشد نفسه من تلخيص كتب جالينوس الطبية على أن ابن رشد قد عمل تلخيصه لسياسة **أفلاطون** بحدود سنة ٥٩٠ هـ، وذلك بعد

أن فرغ من تلخيص كتب جالينوس ما بين سنة ٥٨٧ و٥٩٠ هـ. وحجّته في ذلك هي أن ابن رشد كثيراً ما يذكر جالينوس في كتابه هذا بحيث اعتبره قريناً لجوامع جالينوس في الطب وما شاكل ذلك وهي محددة تاريخياً ما بين سنة ٥٨٦ و٥٩٠ هـ. وأن كل ما ذكره الجابري في تحديده لهذا التاريخ إنما مرجعه بحث للمستشرق الإسباني الأب مانويل ألنسو الذي حدّد تاريخ تأليف ابن رشد لكتاب تلخيص السياسة لأفلاطون بحدود سنة ٥٩٠ هـ/ ١١٩٤ م، رغم عدم اطلاعه على بحث ألنسو كما ذكر هو في كتابه (نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥).

ي) وفضلاً عن هذا السبب، يضع الجابري سبباً آخر لنكبة ابن رشد هي علاقته بأبي يحيى، أخي المنصور الموحدي، الذي يظن الجابري أن ابن رشد قد أهدى هذا الكتاب (= تلخيص السياسة) إليه دون غيره. وحجّته في ذلك هي طريقة الإهداء في آخر المقالة الثالثة من التلخيص وشكل الإهداء. وقد بيّنا من قبل أن هذا الإهداء لا يمكن أن يكون إلى أبي يحيى هذا، رغم علاقته بابن رشد، بل إن الإهداء موّجه إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف الموحدي. وإنْ كنا لا نستبعد وجود مثل هذه العلاقة بين ابن رشد وأخي الخليفة، أبي يحيى. ولكن الذي نستبعده هو موافقة ابن رشد على تحويل الخلافة من المنصور بسبب مرضه إلى أخيه وتقرّب ابن رشد من هذا الأخير وابتعاده عن المنصور الذي يصفه ويصف أباه بعبارات التفخيم والدعاء له بدوام المُلك، وهي صيغة لا تُقال إلاّ للملوك.

وكل هذه الأسباب التي ذكرها الجابري إن هي إلاّ مجرد فرضيات. ولكن الشيء الذي لا يتطرق إليه الشك بعد التحليل الذي قام به الجابري هو أن نكبة ابن رشد كانت بسبب ما نُسب إليه من أمور ذات طبيعة سياسية، ومنها ما ورد في كتابه تلخيص السياسة لأفلاطون من انتقادات للأوضاع في الأندلس، وهي انتقادات كان لا بد أن تثير الشكوك ـ برأيه ـ حول علاقته بأبي يحيى، والذي يقول عنه إنه الشرك في السياسة الذي يرفضه الحاكم، ويحاكم عليه باسم الشرك في الألوهية.

ك) بعدها يورد الجابري نصوصاً من كتاب تلخيص السياسة لابن رشد تعضد رأيه، وهي مقتطعة من سياقها الذي قيلت فيه في الكتاب ومناسبة ورودها، ليقدّمها أدلةً تساعده في فرضيته حول نكبة ابن رشد، وهي مأخوذة من المقالة الأولى حول المرأة، ودورها الاجتماعي في المجتمع، ومن المقالة الثالثة حول مضادات المدينة الفاضلة، ولا سيما النصوص التي تؤكّد على الاستبداد وطبيعته، الموجود كما يقول ابن رشد في زمانه وبلاده.

ولا يفوتنا هنا أن ننوّه بأهمية بحث الجابري لأهميته العلمية والتاريخية، ولكن تبقى فرضياته مجرد تخمينات وتأويلات وتبريرات، ما لم يظهر نص عربي لابن رشد بعنوان تلخيص السياسة لأفلاطون يحسم كل هذه التخمينات والفرضيات ويحدد تاريخ تأليفه بالدقة المطلوبة.

ـ ٦ ـ
الإشارة إلى كتاب «تلخيص السياسة لأفلاطون» في مؤلفات المحدثين

لقد اهتم بعض الباحثين المحدثين بذكر هذا الكتاب في مؤلفاتهم وأشاروا إلى نصوص وعبارات

منه، وذلك بالاعتماد على النشرة الإنجليزية لهذا الكتاب التي نفّذها إرفن روزنتال. وأبرز هؤلاء ماجد فخري في كتابه ابن رشد، فيلسوف قرطبة، وتابعه سميح الزين في كتابه ابن رشد، الشعاع الأخير. كما أشار إلى هذا الكتاب (= تلخيص السياسة) عبد الرحمٰن بدوي في موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، وكذلك على زيعور في كتابه الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، ومحمد عابد الجابري في كتابه المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. كما نجد إشارات هنا أو هناك للجانب السياسي والأخلاقي من فلسفة ابن رشد عند بعض الباحثين معتمدة على هذا الكتاب أو على كتبه الأخرى ولا سيما تلخيص الخطابة و فصل المقال وغيرهما. وأبرز من يمثل هؤلاء إرنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية، وكذلك دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام، ومحمد عمارة في كتابه مسلمون ثوار. ولأهمية هذه الدراسات حول الجانب السياسي عند ابن رشد بالاستناد إلى هذا الكتاب (= تلخيص السياسة) أو غيره، فإننا سنحاول أن نلخص أهم النتائج والأحكام التي توصل إليها هؤلاء الباحثون في هذا الصدد، معتمدين الترتيب التاريخي في ظهور هذه المؤلفات للباحثين المحدثين.

أولاً ـ دراسة ماجد فخري:

تناول ماجد فخري الجانب السياسي والأخلاقي من فلسفة ابن رشد في أكثر من موضع، فقد أشار إليه في مقالته عن ابن رشد في دائرة المعارف للبستاني (ج ١، ص ١٠١ ـ ١٠٣)، بعنوان «ابن رشد وأفلاطون»، وكرر ما قاله في هذه المقالة في الفصل الخاص بالسياسة والأخلاق من كتابه ابن رشد (ص ١١٨ ـ ١٣٧).

يقول ماجد فخري: «تقتصر تآليف ابن رشد في الأخلاق والسياسة، كما يتبيّن من تصفّح لائحة مؤلفاته، على شرح الأخلاق لأرسطو وجوامع سياسة أفلاطون. ويبدو أن الكتاب الأخير مبني في جملته على جوامع جالينوس للجمهورية (لاحظ هنا كيف يعتمد فخري على روزنتال في هذا الحكم)، التي تُنسب ترجمتها إلى حنين بن إسحٰق. ومع أن الأصل العربي لكلا هذين الكتابين قد فُقد، فثمة ترجمة عبرانية قديمة لهما، وقد نشرت حديثاً ترجمة الجوامع مرفقة بترجمة إنجليزية لها، وهي التي سنعتمدها في تحرير هذا الفصل. وبالإضافة إلى هذين المصدرين، ثمة إشارات مقتضبة إلى قضايا أخلاقية وسياسية سبق الإلماع إلى بعضها في بعض مؤلفات ابن رشد الأخرى مثل التهافت، والكشف وسواهما.

يقول ماجد فخري: وقد يبدو غريباً أن يختّص ابن رشد جمهورية أفلاطون بالشرح والتلخيص دون سياسة أرسطو. وعلّة ذلك أن سياسة أرسطو لم تكن قد تُرجمت إلى العربية، فاستعاض عنها بالجمهورية، وإنْ كان قد عمل على تأويل بعض نواحي فلسفة أفلاطون الأخلاقية والسياسية من خلال فلسفة أرسطو الأخلاقية، كما نجدها خاصة في الأخلاق إلى نيقوماخس، الذي تكثر الإشارة إليه في صلب جوامع سياسة أفلاطون.

ومن الملاحظ أن ماجد فخري يحدّد ميزة تلخيص ابن رشد على شرح الفارابي لجمهورية

أفلاطون في المدينة الفاضلة، فيقول: إن الفارابي في المدينة الفاضلة لا يلتزم الموضوعات التي يتناولها أفلاطون في محاورة الجمهورية أو الترتيب الذي ترد عليه. في حين إن ابن رشد لا يكتفي بشرح الجمهورية، بل يعمد إلى تطبيق بعض مبادئها على الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في الأصقاع الإسلامية آنذاك، لا سيما الأندلس والمغرب في ظل الأمراء الموحّدين الذين كان يرتع في بلاطهم.

ثم إن ابن رشد ـ والقول لماجد فخري ـ يبدأ كتابه هذا بتعريف العلم السياسي وبيان صلته بالعلوم النظرية على طريقة أرسطو لا على طريقة أفلاطون، ويورد قول ابن رشد الذي ذكره في أول المقالة الأولىٰ من أن موضوع العلم السياسي ومبادئه تختلف عن موضوع تلك العلوم ومبادئها، ذلك أن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية ومبدأ الإرادة والاختيار.

ثم يخلص ماجد فخري بعد ذلك إلى القول إن ابن رشد في تناوله لجمهورية أفلاطون بالشرح يدّل على مدىٰ إلمامه بما انطوى عليه هذا الكتاب من أقوال أخلاقية وسياسية، فضلاً عن عنايته ببسط آراء أفلاطون تلك عناية بالغة. ولهذا يقول إننا إذا قسنا جوامعه تلك بمدينة الفارابي، تبيّن لنا مدى اتساع الشقة بين الفيلسوفين. ثم يقارن بين ما ذكره الفارابي في المدينة الفاضلة وبين ما شرحه ابن رشد على أفلاطون في الجمهورية، وكيف أن ابن رشد قد تابع متابعة دقيقة ما ذكره أفلاطون، في حين أن الفارابي لم يجرِ على هذه الطريقة، مثل ذكر شيوعية الثروة والأسرة، وأسطورة «حير» وحكاية الكهف، والحوار السقراطي حول العدالة في الكتاب الأول.. وغيرها. ثم يصدر ماجد فخري بعد ذلك حكماً نهائياً: «وهكذا يبيت الكتاب الذي نحن بصدده المصدر الوحيد الذي يجد فيه الباحث بسطاً وافياً ومحكماً لفلسفة أفلاطون السياسية والأخلاقية، مقرونةً ببعض أقوال أرسطو في الأخلاق خاصةً، وتبيت دعوى الشبه القريب بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي «باطلة» بنظره، بينما يتبوأ كتاب جوامع سياسة أفلاطون لابن رشد المركز الذي احتلته المدينة الفاضلة تلك زمناً طويلاً». غير أن حكم ماجد فخري هذا حول الفارابي ومدينته الفاضلة لا نوافقه عليه لما فيه من مبالغة وعدم دقة.

بعدها يقوم فخري بترجمة بعض نصوص هذا الكتاب لابن رشد بتصرف، وقد اختارها من المقالات الأولى والثانية والثالثة (ص ١١٢، ١١٣، . . .، ٢٣٤ من النص الإنجليزي لروزنتال).

إن دراسة ماجد فخري هذه للجانب السياسي عند ابن رشد، قد وجدت من يأخذ بها حرفياً، وهو ما يظهر في كتاب سميح الزين، ابن رشد: الشعاع الأخير، واحتل الجانب السياسي منه الصفحات ١٢٥ ـ ١٤٣. ولهذا لا تجدنا مضطرين إلى تلخيص آرائه هنا لأنه لا جديد فيها سوىٰ قوله: «ومما تجب الإشارة إليه أن ابن رشد اعتمد في شروحه على أفلاطون وعلى أرسطو على الترجمات، وذلك لأن ابن رشد لم يكن يحسن اليونانية».

ثانياً ـ دراسة عبد الرحمٰن بدوي:

وهي متضمنة في موسوعة الفلسفة في جزئها الأول (ص ٣٧ ـ ٣٨). ويبدو أن ما ذكره بدوي هنا إنما هو ملخص لما فصّله في كتابه الموسوعي الفلسفة الإسلامية الصادر في جزئين والذي كتبه

بالفرنسية[1]. ويغطي مبحث ابن رشد في هذا الكتاب وفي جزئه الثاني الصفحات ٧٣٧ ـ ٨٧٠، ويحتل الجانب السياسي والأخلاقي منه الصفحات ٨٥٦ ـ ٨٦٨. وبدورنا سوف نشير إلى أهمّ النتائج التي توصل إليها بدوي في بحثه هذا عن الجانب السياسي عند ابن رشد بالاعتماد على موسوعة الفلسفة، لعدم استطاعتنا الحصول على الكتاب بالفرنسية.

يقول بدوي عن سياسة ابن رشد: أما آراء ابن رشد في فلسفة السياسة فيمكن أن نتلمسها في كتابين من كتبه. الأول هو تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون، والثاني مواضع متفرقة من تلخيصه لكتاب الخطابة لأرسطو. وللأسف الشديد لم نعثر حتىٰ الآن على الأصل العربي لتلخيص ابن رشد لكتاب السياسة المعروف (خطأ) باسم الجمهورية لأفلاطون، ولكنه كان موجوداً في مكتبة الأسكوريال إلى سنة ١٦١٧ م حين احترقت، وعنوانه بحسب فهرست مكتبة الأسكوريال القديم «أفلاطون في الثلاثة المنسوبة إليه في السياسة، تلخيص أبي الوليد بن رشد». ويشير بدوي بعد ذلك إلى الترجمة العبرية لهذا النصّ والترجمة الإنجليزية لإرڤن روزنتال، كما يضيف أن ابن رشد استعان بكتاب النواميس لأفلاطون في هذا الكتاب.

إن أهمّ ما توصل إليه بدوي قوله: إن ابن رشد في هذا التلخيص يستوفي ما ذكره أفلاطون من آراء في المقالات من الثانية إلى التاسعة من كتاب السياسة؛ أما المقالة العاشرة فيقول عنها ابن رشد إنها ليست ضرورية لعلم السياسة، كما إنها أسطورية. وبالجملة، فإن تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون يدل على فهم دقيق وعلى إطلاع واسع على النظم السياسية اليونانية، لا نجد له نظيراً في الدقة ولا حتى عند الفارابي. وقد توطدت هذه المعرفة بالنظم السياسية اليونانية عن طريق تلخيصه لكتاب الخطابة لأرسطو والذي ألّفه سنة ٥٧٠ هـ/ ١١٧٥ م. وفي كلا التلخيصين الدليل القاطع على معرفة الفلاسفة الإسلاميين بالنظم السياسية اليونانية، ويتميّز ابن رشد عنهم بأنه حاول أن يجد شواهد عليها، رغم الفارق العظيم من حيث الأساس، في نظم الحكم القائمة في الدول الإسلامية المعاصرة منها والسابقة.

ثالثاً ـ دراسة علي زيعور:

إن دراسة علي زيعور للفلسفة السياسية عند ابن رشد هي في نظرنا أوسع وأهمّ دراسة بعد دراسة ماجد فخري لما تضمنته من آراء علمية دقيقة ونافذة، وهي دراسة ممتازة لهذا الجانب عند ابن رشد. وقد ضمّنها زيعور في كتابه الحكمة العلمية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية (ص ٤٢٧ ـ ٤٧٣)، وأشار فيها إلى مصادر ومراجع مهمة عن هذا الجانب من فلسفة ابن رشد. وبدورنا سوف نشير إلى أهمّ الآراء التي توصل إليها زيعور هنا، ومنها:

أ) أن ابن رشد قد احتّل في الفكر العربي مكانة مديدة لمدة عميقة؛ ثم إنه يمثّل قمة الفلسفة

---

(١) Badawi, Abdurrahman, *Histoire de la philosophie en Islam*, les philosophes, Paris, Vrin, T. 2, 1972.

في الوعي الثقافي العربي. وهذان العاملان يؤثران بطريقة واعية وغير مباشرة في تحليل نسيج الحكمة العملية (= السياسة) والنظرية عند فيلسوفنا الكبير الذي يثير من مشاعر الافتخار والاستعراضية ما يجعله ثروة قومية ورمزاً رفيعاً (الحكمة العملية. . . ، ص ٤٢٨).

ب) أنه لا يوجد عند ابن رشد بحث واحد مكرّس للحكمة العملية، من حيث هي سياسة المنزل وسياسة الذات وسياسة المدينة، كما هي عند غيره مثل ابن سينا وأخوان الصفا والغزالي وغيرهم. والسبب في ذلك أنه رآها سياسة لا تؤدي إلى الفلسفة، أو أنه احتقر ذلك النمط من الحكمة ورده إلى الفقهيات أو إلى مقاصد الشريعة أي إلى العوام، واهتمّ بالأخلاق والسياسة من حيث هما علمان مستقلان، يقوم الواحد منهما بذاته وفي ميدانه وبلا ارتباط بالمحلي والشرعي (نفسه، ص ٤٣٠).

جـ) ولهذا ـ والقول لزيعور ـ لخّص ابن رشد جمهورية أفلاطون. أما لماذا لخّصها ولم يضع نظرية خاصة به في السياسة والأخلاق في كتاب مخصوص لتلك المجالات، وهل الشرح فعل فلسفي؟ هنا يجيب زيعور بنعم. إذ إن الشرح طريقة احتلت مكانة بارزة داخل طرائق المعالجة والتقييم في التاريخ الفكري العربي، فكان ذلك علماً يستحق منا التدبر المتمعن والتحديق الذهني المديد. وهو ما ارتضاه ابن رشد نفسه.

د) كما يشير زيعور هنا إلى مسألة مهمّة: هل تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون حمّال فلسفة رشدية أم أننا أمام كتاب لأفلاطون وضعه ابن رشد بالنيابة وبالوكالة؟ ويجيب زيعور على هذا التساؤل بأننا أمام فلسفة رشدية ذات نبع أفلاطوني أعاد بنيته وتعضيته ابن رشد.

هـ) ثم ينتقل زيعور إلى القول بأن ابن رشد اهتمّ بأشهر ثلاثة كتب في الحكمة العملية داخل الفكر الفلسفي، فوضع تلخيص الخطابة، ثم كتب في سنة ٥٧٢ هـ/ ١١٧٦ م تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو، أما الكتاب الثالث فهو السياسة (= الجمهورية) لأفلاطون. ويتجاوز زيعور المشكلات التي أثارها إرڤن روزنتال حول المصدر الذي استقى منه ابن رشد، هل هو جالينوس في جوامعه، أم نص أفلاطون بترجمة عربية قديمة؟ ويعدّها قضية أعقد من أن تحلّ بالتسرع والتبسيط. وتبقى بنظر زيعور نقطة أخرى مهمة هي، هل استعان ابن رشد في عمله هذا بكتاب النواميس؟ وهل كان مصدره الفارابي في تلخيصه لنواميس أفلاطون أم تلخيص جالينوس؟ وينحاز زيعور إلى اعتبار أن الفارابي كان ملهماً كبيراً لابن رشد، وإن كان في جميع الأحوال من السوي بل والمفروض أن لا يستبعد ابن رشد عمل جالينوس لدى الاستعانة بالفارابي (نفسه، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥).

و) كما يرى زيعور أن علم الأخلاق عند ابن رشد مستقل عن سياسة النفس (= التربية المنزلية)، ومرتبط بعلم السياسة المدنية، وأن ذينك العلمين يُبحثان معاً، وتلقاهما في جوامع سياسة أفلاطون (حسب تعبيره) وتلخيص كتاب الأخلاق لإرسطو. ولهذا فنحن مضطرون إلى تعقب علم الأخلاق عند ابن رشد من خلال تلخيصه لكتاب الجمهورية لأفلاطون، بعد أن فقد الأصل العربي لكتاب الأخلاق لابن رشد. وسنقدّم فلسفته السياسية بالعودة إلى ذلك التلخيص عينه، بسبب عدم

اطلاع ابن رشد على كتاب السياسة لأرسطو. ولهذا السبب أكثر ابن رشد من الالتجاء إلى الأخلاق في عرضه داخل جوامع سياسة أفلاطون.

ز) يقول علي زيعور إن ابن رشد يبدو معجباً على نحو عام بأفلاطون السياسي، الأخلاقي. ولهذا قام ابن رشد هنا بمهمّة صعبة وليس فقط تعليمية أو مطية لعرض آرائه الشخصية على نحو أسرع أو أحظى بالمكانة والقيمة. إذن، لم يبق أفلاطون في شرح ابن رشد هو هو بمعانيه اليونانية، بل لقد تجاوزه وحوّله إلى شيء آخر مختلف إذا أسقط الشارح (= ابن رشد) الحدود القائمة بين المحلّي والعالمي.

ح) إن التلخيص فعلٌ له مثالب كثيرة، وله إيجابياته، والدراسات الناقصة هي وحدها التي تكون هنا قاطعة قطعية. فالقضية أعقد من أن تُحلّ بسيف وأوهام، ولهذا لا يُستساغ أن نرى المثالب وحدها وننسى الحسنات. فالشرح أو التلخيص منهج له منطلقاته وأسبابه ودواعيه، ولهذا يجب النظر إلى مهمة ابن رشد هذه في الشرح والتلخيص والجوامع ضمن الظروف التاريخية لظهورها، بمعنى: هل كان ابن رشد مضطراً لذلك أو مدفوعاً إليه لتنفيذ رغبة أبي يعقوب يوسف الموحدي الباحث عن عبارة لأرسطو بلا قلق؟ وهل كان ذلك الخليقة مخلصاً أم كان استعراضياً في استجلاب الأضواء واستخدام الفكر للانتصار المعنوي والتمايز عن الدولة التي غلبها (= المرابطون)؟ وهل كان أبو يعقوب يوسف الموحدي وكذلك ابن رشد يقصدان تعزيز الدولة الموحّدية عبر تلخيص كتاب «السياسة» لأفلاطون؟ ربما نعم. فذلك التلخيص يمجّد الحرب ويعلّم طرق غرسها، ويُظهر فضائلها وفضائل الشجاعة والجهاد.

ط) كما يطرح زيعور أيضاً قضية مهمّة لعمل ابن رشد هذا بتساؤله: هل من الجائز أن نعتبر ذلك التلخيص أيضاً بمثابة أداة تُحارب الفقهاء والمتكلمين وتُقدّم نظرات في التربية مفيدة للسلطة نظراً لرغبة هذه الأخيرة في نشر عقيدتها والمعرفة المؤيدة لها؟ (نفسه، ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩). والإجابة باللإيجاب.

ي) ويعتبر زيعور عمل ابن رشد في تلخيص السياسة لأفلاطون، أبرز عمل في الفلسفة الوسيطة إلى جانب كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة. فهما أبرز الأعمال السياسية الأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي من جهة، والاثنان أبرز من عرف أفلاطون أو عرّف به وغاص في غماره. لكن ابن رشد كان هنا الأعرف والأقدر، في حين كان الفارابي أكثر اقتراباً من الرغبة في الاستقلال الإسهامي. أي أن ابن رشد يعرف أفلاطون باتقان مفقود عند الفارابي، الذي فسّر أو بسّط وانتقد النواميس. ولهذا يقول زيعور إنه يجب أن يُقرأ ابن رشد والفارابي معاً بسبب تكرار المصطلحات السياسية نفسها عند الاثنين، وكأن ابن رشد يكرر أحياناً الفارابي لفظة لفظة.

ك) ويرى زيعور أن أفلاطون عند ابن رشد شخصية فلسفية كبيرة، لكنها تأتي بعد أرسطو من حيث الإعجاب العربي بفلاسفة اليونان. وإعجاب ابن رشد بأفلاطون قضية واضحة بلا لبس، ومع ذلك فإن ابن رشد لم يكن مجرد معجب مبهور، فقد ناقش ودحض واستنكر بمقدار ما ارتضى وأيّد أو نصر. وأغنى وشرح وحوّل الأبطال وأنصاف الآلهة عند أفلاطون إلى أنبياء وملائكة. ونقد الشعر

العربي، ورفض أسطورة «حير». وأخبرنا عن آلات الموسيقى في زمانه. وأكثر من الإشارة إلى الدولة في عصره. وفسّر الظواهر القائمة في مجتمعه وتاريخه وجزيرته (= الأندلس) وزمانه. وفحص الأمراض التي درسها أو عالجها وعرّفها. وأحال القارىء كثيراً إلى العرب البدو والحضر والشريعة والإسلام والجهاد... إلخ. وهكذا، فإن ابن رشد يقدّم النظر الفلسفي إلى الإنسان العربي بلا تقيّد بأفلاطون أو أرسطو، ولا بالمتكلمين والصوفيين؛ إنه صاحب نظر أو برهان خاص به، خصَّب الفكر الفلسفي عندنا وعندهم طيلة قرون حتى القرن الثامن عشر الميلادي، ولهذا يدعو زيعور إلى تذكّر ذلك دائماً (نفسه، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٧).

ل) كما أن ابن رشد في تلخيص السياسة لأفلاطون يظهر أنه محارب للظلم السياسي وللتقلب والاستبداد في الدول. ومن الملاحظ أنه يحارب ولا ينصر العائلات الحاكمة المترفة المستأثرة بالأموال الموزعة للثروة على مسانيدها. فهو معجب بالقوة للدولة القوية، ويحبّذ الاستقرار السياسي، ويرتاب من الفوضى والتفتت؛ فهو داعية ـ عبر أفلاطون ـ إلى حسن الإعداد للحرب، أو لتربية المجاهدين الأشداء؛ وداعية إلى تحسين النسل والمحافظة على عدم اختلاط الدم عند المحاربين وإلى قتل الأولاد الضعفاء (نفسه، ص ٤٦٩). كما يرتضي ابن رشد موقف أفلاطون من المرأة، وفي عمله هذا يقَدّم سنداً إضافياً إلى مفكّرينا اليوم الذين يفتشون عن سند تاريخي لأقوالهم.

م) كما يقترح زيعور على الباحثين أن ينظروا إلى الفلسفة السياسة عند ابن رشد ليس فقط في هذا التلخيص لسياسة أفلاطون، بل وفي كتبه الأخرى ولا سيما: فصل المقال، وتهافت التهافت، والكشف عن مناهج الأدلة، وبداية المجتهد، لأن من شأن ذلك أن يكوّن نظرة شاملة عنه.

ن) بعدها يقدّم لنا زيعور نصوصاً معيّنة مختارة من كتاب ابن رشد في تلخيص السياسة لأفلاطون من المقالة الأولى والثانية والثالثة[1]. وهذه النصوص تتضمن تعريف العلم السياسي، وتنوّع الحاجات، وتكامل الصناعات داخل المدينة، وفلسفة التربية وطرق غرسها والفضائل في النفوس، وبناء المدينة الفاضلة وتعميرها، ودور الموسيقى والشعر والحكايات الواهمة (= الكاذبة) في التربية، فضلاً عن الرياضة الجسمانية وربطها بالموسيقى. ثم يعرّج على الحديث عن المرأة بنظر ابن رشد، وعن خصال الفيلسوف الرئيس وشروط اختياره، كما يقارنه بالفارابي، ثم يتوقف طويلاً عند المدن الناقصة الضالة المضادة للمدينة الفاضلة. ويحدّثنا أخيراً عن رفض ابن رشد لحجج أفلاطون الخطابية ولألغازه وبرهانه على خلود النفس.

رابعاً ـ دراسة محمد عمارة:

إن محمد عمارة معجب بابن رشد أيما إعجاب. وقد اهتمّ به ودرسه في أكثر من كتاب، كما

---

(١) والصفحات هي بحسب النص الإنجليزي لروزنتال: ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١٢١، ١٣١، ١٤٧، ١٤٨، ١٦٤، ١٦٦، ١٧٧، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١.

حقّق له كتاب **فصل المقال** تحقيقاً علمياً ممتازاً. أما ما يخصّ السياسة عنده، فقد وقف عمارة منها موقف الإعجاب ودافع عنها. كما عرض لآرائه السياسية دون الاعتماد على كتابه **تلخيص السياسة لأفلاطون** مباشرة، بل راجع ذلك على دراسات رينان وغيره، مما جعل أحكامه حول السياسة عند ابن رشد مفيدة من جانب وقاصرة من آخر (انظر بحثه عن ابن رشد ضمن كتابه **مسلمون ثوّار**. فابن رشد في هذا الكتاب يشغل الصفحات ٦٩ ـ ١١٠، بينما لا يغطي الجانب السياسي والاجتماعي منها سوى الصفحات ٩١ ـ ١٠٥).

ويمكن تلخيص وجهة نظر عمارة فيما خصّ السياسة عند ابن رشد، بالنقاط الآتية:

أ) إن ابن رشد قد ألّف في السياسة كشرحه لجمهورية أفلاطون مثلاً، كما أنه شرح عقيدة الإمام المهدي بن تومرت، إمام دولة الموحّدين. كذلك كتب في الإمامة (مخطوط في مكتبة الأسكوريال)، كما أفاض في كثير من ثنايا شروحه على أرسطو وتلخيصاته لآثاره في الحديث عن الأمور السياسية، ولا سيما كتاب الخطابة. ولهذا لم يكن ابن رشد في حديثه عن السياسة محصوراً فقط في تعليقاته وإضافاته الذكية المتعددة على الشروح وغيرها، بل تعدى الأمر إلى التطبيق على ظروف عصره وأنظمة السياسة والحكم عند العرب المسلمين، مكتشفاً أن التفاعل والتداخل والعلاقات الجدلية بين الأنظمة المختلفة إنما هي سمة السياسة في عصره وطابع الأنظمة في ذلك الحين.

ب) وينقل عمارة عن رينان قوله إن النموذج الجيد من أنظمة الحكم والسياسة التي يحبّذها ابن رشد ويمنحها إعجابه هو النظام الشوروي الذي أقامه العرب المسلمون في الجزيرة العربية، قبل أن تسيطر قوى الإقطاع الأموية على معالم التجربة الإسلامية الثورية البكر (التعبير لعمارة). ولاحظْ هنا كيف يمزج عمارة اللغة الفلسفية بالمقولات الثورية الجاهزة بأسلوب إنشائي واضح خالٍ من التحليل.

وتبقى دراسة عمارة ـ كما قلنا ـ مفيدة من جانب وقاصرة من جانب آخر، لعدم استنفاذها للأصول السياسية الكبرى لابن رشد.

خامساً ـ دراسة محمد عابد الجابري

كنا قد أشرنا من قبل إلى أهمية دراسة الجابري التي وضعها عن نكبة ابن رشد. وها نحن نعود مرة أخرى إلى بيان موقفه من تلخيص السياسة لأفلاطون، وما أصدره من آراء وأحكام حول هذا الكتاب.

أ) يقول الجابري ما نصه (**المثقفون في الحضارة العربية...**، ص ١٣٥): إنه يمكن اعتبار كتاب ابن رشد الذي لخص فيه جمهورية أفلاطون بعنوان جوامع سياسة أفلاطون «أحسن» كتاب في السياسة في الإسلام. فهو «أعمق» من الكتب الأخرى المؤلفة في الموضوع وأكثر منها «التصاقاً» بالواقع العربي الإسلامي (باستثناء مقدمة ابن خلدون).

ب) إن ما يميّز خطاب ابن رشد في هذا الكتاب عن الخطاب السياسي في الإسلام هو أنه خطاب يعتمد البرهان (نفسه، ص ١٣٦). والبرهان هو تلك الأقوال التي تتصف من جهة بالاتساق المنطقي وتعتمد من جهة أخرى على الاستقراء والملاحظة والتجربة. ولهذا فإن الفلسفة العملية عند ابن رشد وبالتحديد في العلم السياسي تعتمد الأقوال البرهانية في تحليل الواقع الاجتماعي السياسي للكشف فيه عن أسباب الظواهر المدروسة (نفسه، ص ١٣٧). والأسباب هي أربعة. وبما أن موضوع البحث في جمهورية أفلاطون هو عن أنواع الحكم، فإن «الأقوال البرهانية» ستكون إذن الأقوال التي تدرس مادة الحكم وصورته، أي هل هو حكم جماعة، أم فرد، أم أغنياء؟... إلخ؛ وطريقة الوصول إليه، هل هي بالتغلب أم بالوراثة؟ والغاية التي يتوخاها الحاكمون، هل هي المجد أم المال أم الملذات؟ ولهذا اعتمد ابن رشد البرهان ورفض الجدل والخطابة وما شاكل ذلك. فالأقوال البرهانية عند ابن رشد هي التي تشرح طبيعة الحكم وأنواعه، كما عرفه اليونان، والتي يجد ما تشهد بصحتها في الواقع العربي الإسلامي.

ج) يعتمد الجابري في تحليله هنا على مقولة «القطيعة الإبستمولوجية» في التمييز بين خطاب الفارابي السياسي في المشرق، وخطاب ابن رشد في المغرب والأندلس. ويعتقد أن هذا الاصطلاح (القطيعة) قد نجح كثيراً في توضيح بعض المفاهيم في قراءة التراث الإسلامي. فيقول بخصوص كتاب **تلخيص السياسة** لابن رشد، إن علاقة ابن رشد بالفارابي في مجال الكتابة في السياسة هي علاقة اللاعودة، مثلما هي علاقة ابن رشد بابن سينا في الفلسفة الفيضية علاقة اللاعودة. ويبرّر ذلك بقوله إن الفارابي اعتمد الميتافيزيقا في بناء السياسة، بينما ابن رشد عرض لموضوع السياسة في استقلالٍ تام عن الميتافيزيقا. واهتم (= ابن رشد) بتحليل أنواع الحكم كما عدّدها أفلاطون في الجمهورية وكيّفها (= بيّأها، بلغة الجابري) للإسلام (نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠). ثم يورد الجابري بعد ذلك نصوصاً منتقاة من كتاب ابن رشد **تلخيص السياسة لأفلاطون**، يدعم فيها وجهة نظره حول أسباب نكبة ابن رشد، ونظرته المتطورة إلى المرأة، وكذلك موقفه من أنواع الحكم ولا سيما الحكم المستبد.

وتبقىٰ دراسة الجابري بنظرنا من أدّق الدراسات التي طبّق فيها المنهج البنيوي على هذا الجزء من تراثنا الإسلامي، وإنْ كنا نختلف معه في بعض التأويلات والتبريرات التي اعتمدها أساساً لما سماه بالقطيعة الابستمولوجية وما تتمخض عنه من نتائج في ذلك.

سادساً ـ دراسات أخرى:

وهناك دراسات أخرى اهتمت بالجانب السياسي من فلسفة ابن رشد، واعتمدت على كتاب **تلخيص السياسة لأفلاطون** أو غيره من مؤلفات ابن رشد، وطرحت من خلال ذلك أحكاماً عامة حول موقف ابن رشد في في هذا الجانب. ومن هذه الدراسات دراسة المستشرق إرنست رينان في كتابه **ابن رشد والرشدية** (ص ١٦٩ ـ ١٧١)، بعنوان «الأخلاق والسياسة عند ابن رشد». وأهمّ ما قاله رينان هنا هو أن سياسة ابن رشد لا تنطوي على كبير إبداع كما هو منتظر، وتجدها كلها في كتابه **جوامع سياسة أفلاطون**. ولا شيء أدعى للغرابة من مشاهدتنا تناول خيال النفس اليونانية الطريف بروح الجد

وتحليله مثل كتاب فني. فيجب تفويض الحكم إلى الشيوخ، كما يجب أن يُلقن المواطنون الفضيلة بتعليمهم الخطابة والشعر والجدل، أما الشعر فمفسد ولا سيما شعر العرب. ويقوم مثل الدولة الأعلى على عدم الاحتياج إلى قاضٍ ولا إلى طبيب، وليس على الجيش واجب غير السهر على الأمة. وتختلف النساء عن الرجال درجةً لا طبيعيةً، . . . والطاغية (المستبد) هو الذي يقوم بالحكم في سبيل نفسه لا في سبيل الأمة، واستبداد الكهنوت هو أسوأ أنواع الاستبداد. . . إلخ.

إن هذه السطور التي سجّلها رينان مقتبسة بتصرّف من النسخة العبرية لكتاب ابن رشد تلخيص السياسة لأفلاطون، وقد رجع إليها رينان ولخّصها بهذه الطريقة. لكن الملفت في أقواله أنه أشار إلى أن ابن رشد قد أخذ بجدٍ تحليل كتاب فني مثالي مثل كتاب الجمهورية لأفلاطون وطبّقه على الإسلام. وهذا ما عدّه رينان عملاً غير ذي أصالة. وحكم رينان هذا فيه مغالطة واضحة ومكشوفة الدوافع والنوايا وتغشاه روح التعصب التي عُرفت عنه.

وممن جارى رينان في حكمه هذا على سياسة ابن رشد وأخذ عنه أحكامه المستشرق دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص ٢٦٥ وما بعدها من الترجمة العربية).

نكتفي بهذا القدر من بيان آراء بعض الباحثين في الفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية عند ابن رشد، لاعتقادنا بأنها قد سدت فراغاً كبيراً في تحليل بنية الكتاب وأصوله الفلسفية بما لا مزيد عليه. مع اعتذارنا لعدم الحصول على بحث ماجد فخري عن «الأخلاق عند ابن رشد»، الذي ألقاه في ندوة الجزائر عن ابن رشد في عام ١٩٧٨، فضلاً عن مبحث عمار طالبي عن «السياسة عند ابن رشد» في الندوة ذاتها، وذلك لعدم نشر أبحاث تلك الندوة على ما نظن.

ـ ٧ ـ
دراسة فنّية للكتاب ومنهجيته

يتألف كتاب ابن رشد تلخيص السياسة من ثلاث مقالات كبيرة متفاوتة في ما بينها من حيث الحجم. فمثلاً المقالة الأولى منه احتلت الجزء الأكبر من التلخيص، وقد احتوت على ٣٠ فقرة رئيسة، بينما اشتملت المقالة الثانية منه على ١٧ فقرة رئيسة، والثالثة على ٢١ فقرة رئيسة، وبهذا يصبح عدد فقرات الكتاب ٦٨ فقرة تحتوي في داخلها على فقرات جزئية أصغر منها.

وإذا ما أردنا أن نقارن نص ابن رشد هذا بكتاب الجمهورية لأفلاطون، فإننا نجد أن هذا الأخير قد احتوى على عشرة كتب (مقالات) رئيسة، كل كتاب منها يتحدث عن موضوع معيّن خاص به. فمثلاً نجد الكتاب الأول من الجمهورية يتحدّث عن العدالة، والثاني عن المدينة السعيدة، والثالث عن دستور المدينة الفاضلة (المثلى)، والرابع عن الفضائل الأربع (العفة والشجاعة، والحكمة، والعدالة)، والخامس عن المسألة الجنسية (شيوعية النساء والأولاد)، والسادس عن الفلاسفة، والسابع عن نظرية المُثُل، والثامن عن المدن المضادة للمدينة الفاضلة، ويستمر هذا الحديث إلى الكتاب التاسع وهو خاص بالاستبداد وحكومة المستبد، أما الكتاب العاشر فيتحدث عن الشعر

والنظريات حوله وعن أسطورة «حير» ER وخلود النفس من منظور ميثولوجي.

ومن هذا يتضح لنا أن بنية وتركيب كتاب الجمهورية لأفلاطون مختلفان عن بنية وتركيب كتاب ابن رشد، مما يعني أن ابن رشد لم يتخذ من تقسيم أفلاطون لـ الجمهورية إلى عشر مقالات (كُتُب) ـ وهو يعرف ذلك جيداً ـ منهجاً يقتدي به في تقسيم فصول ومباحث كتابه، فاكتفى بتقسيمه إلى ثلاث مقالات رئيسة.

وقد احتوت كل مقالة من مقالات تلخيص السياسة لابن رشد في ثناياها على أكثر من كتاب من كتب الجمهورية لأفلاطون، مع الملاحظة أن ابن رشد قد أهمل تلخيص وشرح وتفسير الكتاب الأول ونصف الكتاب الثاني من الجمهورية، فضلاً عن الكتاب العاشر بجملته. لأن هذه الكتب تحتوي بنظره على أقوال جدلية أو خطابية أو شعرية أو أسطورية، وبالتالي فلا تخضع لمنطق البرهان الفلسفي اليقيني الذي يعتمده دائماً هو في كتبه ومقالاته التي يشرح فيها أو يلخّص في ما يُشبه الجوامع مؤلفات أرسطو. لأنه دائماً ما يقول في هذه المؤلفات إنه يحاول استقصاء الأقوال العلمية البرهانية دون غيرها. وهو ما فعله مع كتاب الجمهورية أسوةً بالمؤلفات الأخرى.

ولهذا فقد بدأ ابن رشد بعمله التلخيصي والتفسيري لأفلاطون من الكتاب الثاني (نصفه الثاني) ومن الفقرة ٣٦٩ أ وهي تُقابل ص ٣٠٩ من نشرة حنا خباز لـ الجمهورية، وانتهى تلخيصه بالفقرة ٥٨٧ هـ، وهي تقابل ص ٢٣٨ من نشرة خباز هذه.

وإذا ما عدنا إلى المقارنة بين تلخيص ابن رشد وجمهورية أفلاطون، نقول إن المقالة الأولى من تلخيص ابن رشد تضمنت الحديث عن الكُتُب الثاني (النصف الثاني) والثالث والرابع والخامس (النصف الأول منه) وهو ما يقابل الفقرات ٣٦٩ أ إلى ٤٧١ ب من نص الجمهورية. أما المقالة الثانية من تلخيص ابن رشد، فإنها تضمنت الحديث عن الجزء الثاني من الكُتُب الخامس والسادس والسابع.. هذه الكتب التي احتلت عند أفلاطون الفقرات ٤٧٤ ب إلى ٥٤٥ أ، وهي التي تخصّصت بالحديث عن المدينة الفاضلة ودستورها، وخصال رئيس المدينة الفاضلة وهو بالضبط الملك الفيلسوف عند أفلاطون وعند ابن رشد. أما السابع فمخصّص للحديث عن المثل (الجدل الصاعد والجدل النازل) وتوظيف ذلك لبناء المدينة الفاضلة. مع ملاحظة جديرة بالاعتبار هٰهنا وهي أن المقالة الثانية من تلخيص ابن رشد قد تضمنت شرحاً ملخّصاً للأخلاق بمفهومها الأرسطي كما تركها لنا أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس. وقد احتل هذا الحديث عن الأخلاق وفق منظوره الأرسطي الفقرات ٥ ـ ١٣ من تلخيص ابن رشد، جاعلاً إياه مدخلاً لأقواله الأخرى عن المدينة الفاضلة وفق منظوره الخاص.

هذا فيما بدأت المقالة الثالثة من تلخيص ابن رشد مع الفقرة ٥٤٤ أ وانتهت بالفقرة ٥٨٧ أ من جمهورية أفلاطون، أي تناولت الحديث عن مضادات المدينة الفاضلة (المثلى)، وهو ما يُشكل الكتابين الثامن والتاسع من الجمهورية. وقد فصّل كثيراً ابن رشد في هذه المدن الناقصة، وهي التيماركية والأوليغاركية والديمقراطية والاستبدادية. كما أشار في خاتمة المقالة الثالثة هذه إلى أنه

سوف يهمل الحديث عن الكتاب العاشر من الجمهورية، للأسباب التي ذكرناها من قبل.

وبرأينا، فإن ابن رشد عندما وضع تلخيصه وفق هذا الترتيب إنما حافظ على روح النصّ الأفلاطوني في الجمهورية وتابعه بشكل حسن وممتاز من حيث طريقة العرض لأفكار أفلاطون ومن ثم التعليق عليها، ناشراً آراءه الخاصة هنا وهناك في ثنايا الكتاب، معقّباً أو ناقداً لهذه الفكرة أو تلك، متخذاً من أفلاطون غطاءً لفكره السياسي الذي يؤمن به هو كفيلسوف حق وليس غير ذلك، ومكيّفاً أفلاطون وفكره السياسي للإسلام كدين رسمي للدولة في زمانه وما قبله، جاعلاً منه قريباً من الشرع ولا تعارض بينهما. وسبب ذلك هو أن أفلاطون السياسي كان في نظرنا أقرب إلى روح الإسلام منه إلى أرسطو، وإن حاول ابن رشد أن يُكيّف أفلاطون أيضاً لأرسطو هنا وهناك، متخذاً من أرسطو منطلقاً لفهم أفلاطون. كيف لا وهو الشارح الأرسطي الكبير، معتذراً في مقدمة كتابه عن سبب لجوئه إلى أفلاطون السياسي بدلاً من أرسطو السياسي، وذلك لعدم ترجمة كتاب أرسطو في السياسة إلى العربية أو لأنه لم يصل (= الكتاب) إلى الجزيرة (= الأندلس) حتى زمانه.

إن تكييف ابن رشد لأفلاطون لصالح الإسلام ولصالح أرسطو إنما كان، في اعتقادنا، بغرض تفسير التاريخ الإسلامي والحوادث الكبرى التي حدثت فيه، والتحوّلات التاريخية التي شهدتها المدن الإسلامية وتبدل أحوال الدول من حال إلى حال. وقد جعل ابن رشد من أفلاطون غطاءً يتخفّى تحته في تفسيره لصيرورة وحركة التاريخ الإسلامي سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، ولأسباب تبدّل الوضع السياسي وظهور الثورات في هذه المدن الإسلامية. ولهذا نجده يهتّم كثيراً بالمقالة الثالثة المخصّصة للحديث عن مضادات المدينة الفاضلة، فيسهب في شرح أفلاطون ليطبّقه على التاريخ الإسلامي. وما ذكره حكومة الخلفاء الراشدين ـ باعتبارها الحكومة المثلى عند أفلاطون ـ وتحوّلها على يد معاوية إلى حكومة تيماركية قائمة على الشرف والجاه والمجد، إلاّ دليل على قولنا هذا. وما ذكره المنصور بن أبي عامر ويحيى بن غانية ودولة المرابطين وأسباب سقوطها وكذلك انتصار العرب المسلمين في أول قيام دولتهم على حكومة الفرس إلاّ تطبيق لأفلاطون مع التاريخ السياسي للإسلام. وهذا التطبيق إنما هو وعي علمي عميق لا نجده عند نظرائه من الفلاسفة وبخاصة عند الفارابي الذي اهتم بالبناء النظري دون العملي في السياسة، بينما ابن رشد اهتم بكليهما، ووّفق بذلك. ولهذا جاءت آراؤه الفلسفية في فلسفة التاريخ معيناً لابن خلدون في كتابة المقدمة عن الأطوار في تبدّل الدول أو قيامها وانهيارها، وبخاصة عند الإشارة إلى قيام دولة المرابطين ثم انهيارها على يد الموحّدين، أو إشارته إلى دولة الموحّدين والتي تتضمن أحياناً نقداً مباشراً لأساليب الحكم عندهم، بحيث نعتقد أن هذا كان أحد الأسباب التي أدّت إلى نكبته المعروفة.

كما ويتضح من خلال تصفّح مقالات هذا الكتاب، أن ابن رشد يريد أن يقيم العدل والتوافق والانسجام في المدينة ويُحارب الظلم والتعسف والاضطهاد السياسي وقمع الحريات. كما أنه يدافع عن حرية المرأة ويعطيها مكانتها الطبيعية في المجتمع، منتصراً لحقوقها الاجتماعية والتشريعية والسياسية مما يؤهّله لأن يكون نصيراً كبيراً لكل دعاة الدفاع عن حقوق المرأة وحريتها في العصر الحديث. فابن رشد يرى أن المرأة في المجتمع العربي الإسلامي مصابة بالقهر والظلم والتعسّف

ويشبّهها بـ «النبات» الذي تؤخذ منه ثماره فقط، وثمارها بنظر هؤلاء هي الإنجاب ولزوم البيت والقيام بالأعمال البسيطة لسدّ الحاجة الاقتصادية، بينما يرى هو أن المرأة لا تختلف عن الرجل من حيث النوع، إلاّ أنها مختلفة عنه بالكفاءة. وإذا ما توافرت وسائل تربوية صحيحة في المجتمع وعُوملت المرأة بحق، بنتيجة تلك التربية، سنجد أنه يظهر من بين النساء من يصلح لقيادة الحكومة أو للتشريع أو للحكمة أو للكهانة وغيرها. أما إذا عُطّلت عن القيام بدورها، فيُصاب ذلك البلد بالفقر، وهو ما كان قائماً في زمان ابن رشد وما قبله، كما صرح هو نفسه بذلك في التلخيص.

ومن دوافع لجوء ابن رشد إلى أفلاطون السياسي دون أرسطو، هو أنه رأى فيه الأقرب إلى روحه في بناء المدينة الفاضلة وأساليب التربية لفئات المدينة على اختلاف مواقعها العملية والحرفية والفكرية والخُلقية، وكأنه توافق خفي في ضمير وعقل ابن رشد مع أفلاطون.

ولهذا، فإننا نعتقد جازمين بأنه قد آن الأوان لأن نبتعد عن التهويمات النظرية في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بحسب ما وصلنا منه ولا سيما ما تركه لنا الفارابي وابن سينا، وأن نعيد قراءة حاضرنا وفق معطيات جديدة، بالاستناد إلى ذلك الموروث السياسي والفلسفي الذي تركه لنا ابن رشد لاتصافه بالموضوعية والواقعية السياسية في معالجة النظم السياسية والتبدلات والتحوّلات التي تحدث على أرض الواقع.

يكفي ما كُتب حتى الآن عن الفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي، وابن سينا، والغزالي، والماوردي، وابن الطقطقى، ومسكويه، وابن أبي الربيع، وابن خلدون، وابن الأزرق، وبما لم يترك مزيداً لمستزيد، بينما ابن رشد ما زال ينادينا من بعيد. فهل من مجيب؟

أضف إلى ذلك، أن ابن رشد في تلخيصه قد برهن عن سعة اطلاعٍ على جمهورية أفلاطون وفهمٍ ممتاز لها، ومتابعة دقيقة للنصّ، بخلاف ما نجده عند الفارابي أو ابن سينا قبله في هذا المضمار.

وفي الختام، فإن هذه دعوة إلى الاهتمام بدرس ابن رشد السياسي من قبل الباحثين العرب، وإلى إيلائه المكانة التي يستحق في هذا الميدان، مثلما تمّ فعله مع الفلاسفة الآخرين.

ولا يسعني هنا وأنا أنهي تقديمي هذا، إلاّ أن أتقدم بالشكر لدار الطليعة التي زوّدتني بنسخة مصوّرة عن النص الإنجليزي لترجمة ليرنر، كما وأشكر الدكتور رسول محمد رسول الذي نبّهني إلى مواضع مهمّة في تقديمي هذا وكذلك في ترجمة نص الكتاب والمقارنات التي عقدت حوله.

بغداد، تموز ١٩٩٧

الدكتور حسن مجيد العبيدي
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب ـ جامعة الكوفة

مقدمة[1] إرڤن روزنتال[2]

(١)

إن هذه النشرة لتلخيص ابن رشد لسياسة أفلاطون (= الجمهورية) بدأت مع بحث كُلّفت به من

(١) هذه المقدمة التي نعرّبها هنا كتبها المستشرق الراحل إرڤن روزنتال، وهي تتضمن تفصيلات كثيرة عن الصعوبات التي واجهته في ترجمته نص ابن رشد هذا، ومن هذه الصعوبات ظروف الحرب العالمية الثانية واستدعاؤه للحرب والخدمة فيها. ثم يذكر الجهات التي ساعدته على إنجاز عمله هذا (والتي سنشير إليها في آخر تعريبنا لمقدمته هذه) على الرغم من أنه قد وضعها في أول مقدمته، وذلك لأسباب محض فنية ارتأيناها. كذلك اهتمت هذه المقدمة بوصف المخطوطات العبرية للنصّ الرشدي والتي اعتمدها في ترجمته هذه، ومنها مخطوطات فلورنسا وميونيخ وميلانو، ومخطوطة فلورنسا الأخرى تحت رقم ٨٨، ومخطوطة بودليانا في أكسفورد تحت رقم ٥٩٥، ومخطوطة ڤيينا تحت رقم ٢٧، ومخطوطة جامعة كيمبردج تحت رقم ٤٩٦، وكذلك مخطوطة بودليانا الأخرىٰ في أكسفورد تحت رقم ٣١٧ (فلسفة)، وبهذا يصبح مجموع المخطوطات التي اعتمدها روزنتال في ترجمته لنصّ ابن رشد إلى الإنجليزية ثمانية، ثم أضاف إليها الترجمة اللاتينية التي قام بها يعقوب مانتينيوس للنصّ العبري، والتي سنشير إليها لاحقاً بالتفصيل. ولهذا، فإننا قد أهملنا لأسباب فنيّة ذكر هذه المخطوطات ووصفها التفصيلي لأن ذلك برأينا يحتاج إلى الوصول إليها أولاً وفحصها. [المعرّبان].

(٢) يشير نجيب العقيقي في كتابه القيّم عن المستشرقين إلى أعمال إرڤن روزنتال بالتفصيل ولكنه لا يشير إلى ترجمته لكتاب تلخيص السياسة لابن رشد، موضوع تعريبنا هذا، ومن آثار روزنتال التي تهمّ التراث الإسلامي، بالاستناد إلى العقيقي، هي:

١ ـ ابن خلدون، موازنة بينه وبين ميكافيلّي، ميونيخ ١٩٣٢.
٢ ـ دراسات عن ابن خلدون، الأندلس ١٩٥٥.
٣ ـ «ابن رشد»، مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، ١٩٣٤، نشرة مكتبة جون ريلاندز ١٩٣٧.
٤ ـ أثر العرب في البرتغال، ١٩٣٦.
٥ ـ أثر العرب في أسبانيا، ١٩٣٧.
٦ ـ «الفارابي»، مجلة الجمعية الأمريكية الشرقية، ١٩٤٢.
٧ ـ المظهر السياسي للإسلام، ١٩٤٨.
٨ ـ ابن باجة، ١٩٥١.
٩ ـ ابن سينا عالم وفيلسوف، لوبكنز، ١٩٥٢.
١٠ ـ ترجمة مقدمة ابن خلدون إلى الإنجليزية في ثلاثة أجزاء، لندن ١٩٥٨. (انظر، العقيقي، المستشرقون، القاهرة ١٩٦٥، ج ٣، ص ١٠٢٣ ـ ١٠٢٤. [المعرّبان].

قبل مؤسسة تطوير العلم الألمانية، وقد أعاقتها ظروف غير طبيعية من الهجرة والحرب وما جرّته من ويلات. والنص العبري لا يزال يطرح عدّة مشاكل عسيرة، ولكن يبدو من الأفضل نشره وطبعه الآن، خيراً من تأجيله لفترة غير محددة من الزمن. وكانت غايتي أن أقدّم لدارسي الفكر الإسلامي والأفلاطونية في القرون الوسطى، وطلاّب الفلسفة السياسية ولا سيما فلسفة ابن رشد، فضلاً عن أولئك المهتمين بقضايا الترجمة والتلخيص والشرح. . أن أقدم عملاً يكشف عن جانب من شخصية ابن رشد وفلسفته اللتين تبدوان أقل وضوحاً في مؤلفاته الأخرى المنشورة.

(٢)

ولهذا يجب أن نفترض أن ضياع الأصل العربي لكتاب تلخيص السياسة لأفلاطون[١] (= الجمهورية)، الذي كتبه ابن رشد أمر قائم، وإن كان من غير المستبعد احتمال أن نجده يوماً ما في إحدى مكتبات الشمال الإفريقي والتي لم تكشف بعده. وبالتالي نظراً لغياب النص العربي، قدّمنا الترجمة العبرية التي قام بها شموئيل بن يهودا[٢] من مرسيليا. ويخبرنا شموئيل هذا أنه قام بالترجمة لهذا التلخيص الرشدي من شرح ابن رشد على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، وأنه قد راجع الترجمة مرتين. ويختلف تلخيص السياسة لابن رشد عن تلخيص الأخلاق النيقوماخية في الترجمة العبرية بسبب قلّة النقول العبرية للأعمال الخاصة بالفلسفة السياسية، مما اضطر شموئيل بن يهودا إلى صياغة لغة اصطلاحية خاصة به أثناء النقل. وكانت النتيجة هي الغموض ما دام من الممكن لنا أن نخمن الأصول العربية لاصطلاحاته[٣]. والحق أن الاصطلاحات هذه (= الحدود) الخاصّة المعتمدة على الايتمولوجيا (= علم يُعنى بأصل الكلمات وتاريخها) للفظة العربية إنما تمثّل العديد من ألفاظه

---

(١) يُشكّل تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون الجزء المكمّل لكتاباته الفلسفية، وهو يعمل سوية مع تلخيص الأوسط لكتاب الأخلاق لأرسطو، ويحتّل مكانة مهمة في الفلسفة السياسية العربية الإسلامية. إن تقويم فكر ابن رشد السياسي، قد بُحث بدراسة منفصلة ظهرت في (BSOAS, XV,2)، حزيران ١٩٥٣، تحت عنوان «مكانة السياسات في فلسفة ابن رشد»، وإن المميزات الخاصة لهذا التلخيص قد تمّت مناقشتها هناك، حيث تجدون تعليقات حول موقف ابن رشد من الشريعة وعلم الكلام والإسلام في المغرب وبصورة خاصة متكلّمي عصره، وواقعيته السياسية، وموقعه بالعلاقة مع أفلاطون وأرسطو من جهة والفارابي من جهة أخرى. وإننا نحيل القارىء إلى هذه الدراسة عن القضايا المذكورة التي من غبر الممكن ذكر تفصيلاتها في هذه المقدمة.

(٢) حول شخصية شموئيل بن يهودا وقيمة ما ترجم إلى العبرية، انظر: شتينشنايدر، الأعمال العبرية، برلين ١٨٩٣، حيث يشير بالتفصيل إلى شموئيل، ص ١١٦ وما بعدها.

(٣) انظر، كتاب شتينشنايدر السابق الذكر، ص ١٠٦. والاستثناء الوحيد هنا هو كتاب الفارابي السياسة المدنية المعروف بـ مبادىء الموجودات والمترجم إلى العبرية، تحت عنوانه الآخر «مبادىء الموجودات» واختصاراً «كتاب المبادىء. وهذا الكتاب كان معروفاً بصورة واسعة النطاق بين اليهود في القرون الوسطى وسبب ذلك هو اهتمام موسى بن ميمون بترجمته. وإن هذا الذي أكّده روزنتال هنا سيتضح جلياً أثناء ترجمته لنصّ ابن رشد ومقارنته مع هذا الكتاب للفارابي وغيره من كتب الفارابي مثل تحصيل السعادة وآراء أهل المدينة الفاضلة. [المعرّبان].

المبتكرة والجديدة والتي تُمكننا من استيعاب وفهم اللفظة بشكلها العربي. وعلى الرغم من ذلك، فإن الأمر يبقى مجرد تخمين. وقد أوضح شتنشنايدر من قبل أن بعض الألفاظ الموسيقية هي ترجمات لاتينية بسيطة لكلمات برسمها العربي. وليس لغير مرة أن يُسيء شموئيل فهم النص العربي بسوء القراءة. وسبب ذلك هو غياب النص العربي بأصله ولسوء تعيين مكان النقط على الكلمات. إن المطابقة المملموسة والموازنة بين المخطوطات العبرية المتوافرة هي التي جعلتني أمتنع عن التنقيح والتصحيح في القليل من الحالات الواضحة. ويبدو من الأوفق الاقتناع بتقديم النصّ على هذا النحو، تاركاً للدارسين الآخرين المجال لأن ينقّحوا النصّ المقدم هنا مع ترجمته.

(٣)

وهناك ترجمة لاتينية للنصّ العبري قام بها يعقوب مانتينيوس. ويعقوب هذا هو طبيب يهودي من طرطوشة، ونحن نعزو إليه العديد من التراجم اللاتينية للنصوص العبرية لمؤلفات ابن رشد. ونسخة هذا التلخيص الرشدي للسياسة مهداة إلى البابا بولس الثالث عام ١٥٣٩ م، وهي تشكّل الصفحات ١٧٤ ـ ١٩١ من المجلد الثالث من أعمال أرسطو باللاتينية التي طُبعت في البندقية سنة ١٥٥٠ م. وقد شوهدت عدّة طبعات لها، ومنها طبعة تعود إلى سنة ١٥٦٢ م. وعلى الرغم من جزالة عباراتها، فإن ترجمتها ليست بدون قيمة؛ وهي مثال للتلخيص لأنها جاءت من طبيب عالم في عصر النهضة، تشبّع بالفلسفتين اليهودية والإسلامية القروسطيتين، وتعلّم كذلك القانون والشريعة اليهودية، وإن كانت ترجمته في بعض المواضع غير دقيقة، وذلك يعود إلى اعتماده على ترجمة شموئيل بن يهودا. لكن مع ذلك، كانت لنسخته اللاتينية هذه قيمة في مساعدتنا على فهم النص الرشدي. يعقوب مانتينيوس هذا يتابع بصورة أكيدة ومباشرة جمهوريةأفلاطون بدلاً من النسخة العبرية لتلخيص ابن رشد لها والتي ترجم عنها. ويحدث ذلك عنده خصوصاً عندما يكون نصّ ابن رشد في ترجمة شموئيل غير واضح؛ وإنْ كان نصّ ابن رشد لا يُناقض ترجمة شموئيل، وإن مكانه الملائم هو في ملاحظاته وتفسيره للنص. وفي الوقت الذي يجب أن نولي نسخته اهتمالاً كبيراً، يجب اتخاذ الحذر الكافي والتحفظ عند الاستعانة بترجمته، لأنه قد ترجم بتصرف وانطلاقاً من فهم خاص لنص ابن رشد، وإن الذي ساعده على ذلك هو ثقافته الواسعة والممتازة في أفلاطون وأرسطو وشرّاحهما المتأخرون من الهيلّينيين، فضلاً عن الفارابي.

(٤)

إن مناقشة طبيعة تلخيص ابن رشد ضرورية جداً، ولا سيما في ما يتعلّق بتاريخ هذا التلخيص وأصوله الأفلاطونية، وغيرها من الأصول، ونحن نعرف من مصادر مختلفة أن ابن رشد قد وضع تلخيصاً لسياسة أفلاطون (= الجمهورية)، هذا على الرغم من أن ابن أبي أُصيبعة وعبد الواحد المراكشي[١]، لم يذكرا هذا التلخيص في تعدادهما لمؤلفات ابن رشد، وأن إرنست رينان كان قد قدّم

(١) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، بيروت ١٩٦٥، ص ٥٣٠ وما بعدها. =

لائحة بأعمال ابن رشد بالاستناد إلى مخطوط الاسكوريال الذي نجد فيه إشارة إلى عنوان هذا الكتاب بـ جوامع سياسة أفلاطون[١]. وهذا العنوان يدل على تلخيص Summary، وهو واحد من ثلاثة أشكال معتادة في تعليقات ابن رشد[٢]. أما مورتا N. Morta فيصف فهرساً قديماً للمخطوطات العربية الموجودة في الأسكوريال. وتلخيص ابن رشد هذا يحمل الرقم ٩٠، وهو مكتوب في ثلاث مقالات يدعوها تلخيصاً[٣] Talhis، وهي الدلالة المعروفة للتعليق في شكله الثاني المتوسط Middle Commentary، وهو لا يعني الشرح الكبير الذي هو الشكل الثالث من التعليقات أي Long Commentary.

وعلى الرغم من ذلك، يصرّح ابن رشد نفسه في المقالة الأولى، فقرة ١، بأن عمله هذا سوف يكون بمثابة تلخيص موجز، ويسمّى تلخيصه في آخر المقالة الأولىٰ بـ «القصور» بالعبرية (= الجوامع بالعربية)، وفي آخر المقالة الثالثة يستعمل لفظة «بيئور» العبرية التي تقابل لفظة «تلخيص» بالعربية.

ونحن نعرف من خلال حنين بن إسحٰق، أنه قد ترجم جوامع جالينوس للكتب العشرة لسياسة أفلاطون (= الجمهورية) في جزئين، الأول منهما يتضمن الكتب ١ ـ ٤، والثاني الكتب ٥ ـ ١٠[٤]. ومن الطبيعي أن نستنتج أن ابن رشد لخّص تبعاً لجوامع جالينوس هذه[٥]، وجعل كتابه من ثلاث مقالات، ومع ذلك فإنه يشير في مناسبات عدة إلى جالينوس في تلخيصه هذا ويتهمه بسوء الفهم لنصّ أفلاطون وسوء تقديمه. وهذه حقيقة صادقة من ابن رشد تعضد هذا القول.

ومن جهة أخرى، يعطي ابن رشد تعليقاً (= تلخيصاً) ذا إحاطة تامّة وكاملة بالكتب ٢ ـ ٩ من نصّ أفلاطون الجمهورية، مما يمكن القول معه إنه تلخيص أكثر مما هو جوامع. ولهذا السبب، فإن مؤلَف ابن رشد يشبه نوعاً ما كتبه الوسطى الأخرى في هذا المجال. ومع ذلك، فإن تسميته

= لكن يشير ابن أبي أصيبعة إلى كتاب تلخيص الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، والذي وضعه ابن رشد. انظر ص ٥٣٢. وقارن: عبد الواحد المراكشي، المعجب في أخبار المغرب، نشرة سعيد العريان، القاهرة ١٩٤٨، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣. [المعرّبان].

(١) انظر: إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة ١٩٥٧، ص ٨٣. [المعرّبان].

(٢) حول أنواع التأليف عند ابن رشد إلى جوامع وتلخيص وشرح كبير، راجع: رينان، ابن رشد والرشدية، م.س.، ص ٧٤. [المعرّبان].

(٣) انظر: ن. مورتا «فهرس المخطوطات العربية في الأسكوريال»، مجلة الأندلس، مج ٢، ١٩٣٤. ويشتمل هذا الفهرس على كتاب ابن رشد بعنوان: في الثلاث مقالات المنسوبة في السياسة المدنية بتلخيص أبي الوليد بن رشد.

(٤) انظر: ج، براجستراسر، حنين بن إسحاق والنقول من السريانية إلى العربية لمؤلفات جالينوس، ليبزيغ ١٩٢٥، ص ٥٠.

(٥) إن روزنتال هنا يريد أن يبيّن وبكل ما أوتي من قوة ومن دليل ضعيفاً كان أم قوياً، أن ابن رشد قد اعتمد على جالينوس مباشرة في تلخبصه لجمهورية أفلاطون. ولهذا يسمي أدلّته هذه افتراضات يريد إقامة الدليل بها على ذلك، بالاعتماد على ذكر جالينوس من قبل ابن رشد في أكثر من مناسبة في تلخيصه هذا. انظر ما ذكره ابن رشد في آخر المقالة الثالثة. [المعرّبان].

بالتلخيص، بدلالته الموحية باللغة العربية، تبيّنها وتبرزها استطرادات ابن رشد المستفيضة والمتكررة، ويبرّزها الفرق الواضح بين نصّ أفلاطون وبين تعليقاته عليه واستنتاجاته في نهاية كل مقالة من مقالاته الثلاث.

إن مسألة تحديد تاريخ لهذا التلخيص الرشدي ليس بالأمر السهل في ظل غياب نصّه العربي الأصلي. وقد يكون شتنشنايدر على حق في تحديده تاريخاً قريباً لتاريخ تلخيص الأخلاق النيقوماخية لأرسطو والذي أتمّه عام ٥٧٢ هـ/ ١١٧٧ م، وإن كان الأمر غير مجزوم فيه، ولدينا ثمة مبرر لأن نحدد تاريخ هذا التلخيص بصورة أسبق من هذا التاريخ. أليس من المحتمل أن يكون ابن رشد قد كتب تلخيصاً لسياسة أفلاطون (= الجمهورية) منطوياً على الجزء العملي من العلم السياسي قبل تلخيصه للأخلاق النيقوماخية، التي هي الجزء النظري من هذا العلم، أم خلال عمله فيها؟ وهناك ثمة إمكانية كبيرة في القول بأن تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون والمؤلف من ثلاث مقالات كان قد كُتب في وقت واحد تقريباً مع كتاب الأخلاق، أو لربما على نحو أكثر احتمالاً في وقت لاحق، وذلك بعد أن انتظر كثيراً لضمان العثور على ترجمة لنص كتاب السياسات لأرسطو[1].

إن كلا العملين الأخلاق لأرسطو، والسياسة لأفلاطون إنما يشكّلان جزئين مكمّلين لبعضهما البعض في العلم السياسي، كما صرح بذلك ابن رشد نفسه[2]. ويبدو أنهما مرتبطان بصورة وثيقة طالما أن شموئيل بن يهودا كان قد قام بترجمتهما على التوالي وكما أخبرنا في نهاية كل كتاب نقله إلى العبرية.

وفضلاً عن ذلك، فإننا نجد هذه الإشارة صحيحةً وذلك في المقالة الأولىٰ (الفقرة ١) من تلخيصه، ألا وهي أن ابن رشد يتحدث عن العلم الطبيعي، ويقصد بهذا المصطلح ما له علاقة بتلخيصه للسماع الطبيعي، وهو يعني كتاب النفس، إذ قد أتم تلخيصه لهذا الكتاب (= السماع الطبيعي) قبل كتاب النفس[3] وذلك بحدود سنة ٥٧٢ هـ/ ١١٧٦ م. ولهذا السبب فمن الحق الافتراض بأن تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون كان قد وضع قبل ذلك التاريخ، وإلاّ لكان بوسعه على نحو تخميني أن يستشهد فيه بكتاب النفس، أو يذكره كما ذكره في تلخيصاته التالية تحت عنوان كتاب في النفس.

---

(١) يشير ابن رشد في المقالة الأولى من كتابه تلخيص السياسة إلى أنه لم يحصل على كتاب أرسطو السياسيات. وأنه قد انتظر ليحصل عليه فلم يظفر بذلك، مما اضطره إلى التحول إلى تلخيص كتاب أفلاطون في السياسة. [المعرّبان].

(٢) نجد ذكر هذا الكتاب لابن رشد ضمن المقالة الثانية من تلخيص السياسة، أي كتاب الأخلاق. ويحاول ابن رشد من خلال ذلك المواءمة بين هذين العملين من حيث النتائج النهائية. [المعرّبان].

(٣) هذا القول صحيح، حيث إن كثيراً ما يشير ابن رشد إلى كتاب السماع الطبيعي في أثناء تلخيصه لكتاب السياسة، وعند إشارته لذلك إنما كان يقصد كتاب النفس. ويبدو أن كتاب النفس لم يكن قد لُخّص بعد من قِبَلِ ابن رشد. وهذا القول يشجعنا على الافتراض بأن تلخيصه لكتاب السياسة قد وضع قبل وضعه لتلخيص كتاب النفس الذي جرى كما أشرنا فيما سبق سنة ٥٧٢ هـ/ ١١٧٦ م. أما كتاب السماع الطبيعي فكان قد أتمه سنة ٥٦٥ هـ/ ١١٧٠ م. [المعرّبان].

وغير ذلك، فإن تلخيص ابن رشد (= السياسة) يحتوي على نوع من الإهداء على شكل تقدير خاص للخليفة الذي له الفضل الأول على ابن رشد[1]، وإنْ كان في نهاية المقالة الثالثة من تلخيصه هذا (الفقرة ٢١) يشير إلى رفقائه في مراكش، كما انتبه إلى ذلك بحق شتنشنايدر. كما يوجد سبب وجيه لمطابقة هذه الشخصية المُهدى إليها هذا العمل مع مولى ابن رشد (= حاكمه)، وهو أبو يعقوب يوسف الموحدي. ومن المحتمل أن يكون هذا التقدير قد أُدلي به ولو بصورة غير مباشرة دعماً للتاريخ الذي يسبق سنة ٥٧٨ هـ/ ١١٨٢ م، أو لربما قريباً من سنة ٥٧٣ هـ/ ١١٧٧ م.

لقد اقتُرح ذلك التاريخ نظراً لوجود تشابه في معالجة الشريعة (الموحى بها إلى النبي)، وكذلك المتكلّمين المسلمين، في تلخيص ابن رشد هذا مقارنةً بما هو موجود في كتاب فصل المقال. ففي كلا الكتابين يطرح التمييز والفروق بين الفئة الخاصة (= أهل البرهان) وبين الجمهور (= أهل الخطاب الخطابي). فالفئة القليلة هي القادرون على إدراك المعنى الباطن للشريعة في حين أن الجمهور يكتفي بظاهر المعنىٰ من الأقوال الشعرية والخطابية والجدلية. ولهذا يضع ليون غوتيه تاريخاً لكتاب فصل المقال هو سنة ٥٧٥ هـ/ ١١٧٩ م، كما أن كتاب تهافت التهافت يعرض أيضاً هذا التطابق في الموقف والمعالجة لأنواع المخَاطَبين (= خطابيون، جدليون، برهانيون). ويتفق موريس بويج مع ليون غوتيه في إرجاع تاريخ تأليف تهافت التهافت إلى سنة ٥٧٦ هـ/ ١١٨٠ م، وهو ما أشار إليه في نشرته النقدية لهذا الكتاب الصادرة في بيروت عام ١٩٣٠.

ومن المؤكد أنه ليس أمراً عارضاً أن كل المقالات والكتب ذات الطابع الحجاجي الجدلي (= الكلامي)، المكتوبة دفاعاً عن الفلسفة، والتي ترد تحت عنوان الشريعة، هي كتب منتمية إلى الفترة ذاتها التي يقع ضمنها تلخيص السياسة. ووضع تاريخ تقريبي ومقنع كما يبدو مسألة ظرفية[2]. كما أن قطع الأشجار في الحرب المشار إليها في المقالة الأولى (الفقرة ٢٩)، لا يصمد بصورة جدية أمام التاريخ المحتمل[3].

---

(١) المقصود بهذا الإهداء هو الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (ت ٥٨٠ هـ/ ١١٨٤ م). وكان لهذا الخليفة ـ كما يذكر مؤرخو سيرة ابن رشد ـ أثر كبير عليه. انظر لاحقاً ما سنشير إليه في الفقرة ٢١ من المقالة الثالثة. [المعرّبان].

(٢) إن روزنتال يريد أن يقول من خلال المقارنة بين نصّ تلخيص السياسة والكتب ذات الطابع الجدلي (= الفصل، الكشف، التهافت)، إن تاريخ وضع التلخيص مقارب لهذه التواريخ التي كُتبت بها هذه الكتب، وإن كل افتراضاته ليست مقطوعة بل تخمينية افتراضية. وهو ما سيؤكده بعد قليل في مسألة إصدار الأمر بقطع الأشجار من قبل الخليفة أبي يعقوب يوسف الموحدي في أثناء غزوه لإحدى المدن في الأندلس، حيث إن هذه الحادثة لها مناسبة في تلخيص السياسة لابن رشد ويرد ذكرها هناك. [المعرّبان].

(٣) إن الإشارة المبكرة جداً التي استطعت أن أجدها في المصادر إلى هذه الممارسة (= قطع الأشجار) بناءً على أمر الموحدين في حكمهم، مؤرّخة في سنة ٥٧٩ هـ/ ١١٨٣ ـ ١١٨٤ م، وهي سنة حملة أبي يعقوب يوسف الموحدي ضد النصارىٰ. وكتابه عن إدارة الحرب (= كتاب الجهاد) طبقاً لما يذكره المراكشي (المعجب في أخبار المغرب، ص ١٨٥)، يقول: لقد انطلق أبو يعقوب يوسف من مدينة إشبيلية إلى مدينة شنترين، وخلال حصاره تمّ قطع الأشجار في المناطق المجاورة. أما ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور الموحدي، فقد أشار إليه المراكشي =

ولن يكون من الممكن التحقّق إلى أي مدى عكس ابن رشد كتاب السياسة لأفلاطون وتلخيص جالينوس له وفقاً لترجمة حنين بن إسحٰق. ما لم نُعِد الأصل العربي لتلخيصنا هذا مقارنة بترجمة حنين، وما لم نحدد بصورة دقيقة حصة ابن رشد وحنين في تكييف الأفكار الأفلاطونية للمفاهيم والظروف الإسلامية.

إن مشكلة مصدر ابن رشد في تلخيصه هذا كانت قد نوقشت من قبل محرّري تلخيص جالينوس لطيماوس أفلاطون[1]. وربما يكون هناك سبب مقبول للافتراض بأنه لا يوجد هناك تلخيص سوى تلخيص جالينوس للسياسة بترجمة حنين، إنما لا يوجد هناك تأكيد بذلك، وإن المقطعين المأخوذين من تلخيص جالينوس للسياسة لأفلاطون والملحقين بطبعة طيماوس يصعب اتخاذهما حقيقة بديهية نتيجة لضعفهما[2].

= على أنه أعطىٰ الأوامر نفسها أمام مدينة طليطلة عام ٥٩١ هـ/١١٩٥ م (المعجب، ص ٢٠٦)، وأن الوالي المرابطي يحيى بن غانية، وطبقاً لما ذكره ابن خلدون في المقدمة (طبعة دي سلان، ص ٣٢٨) هو الذي قطع أشجار النخيل لمدينة بسكرة، في سنة ٥٤٣ هـ/١١٤٨ م. ويجوز للمرء أن يفترض أمثلة سابقة لهذه الممارسة. وعلى أية حال فإن قوانين الحرب والتعامل معها في كتب الفقهاء الأربعة موجودة، ولكن قد لا يكون من الصحة في شيء أن نسعى إلى تأريخ هذا التلخيص على أساس هذه الفقرة الواردة فيه، لأنها سوف تكون محفوفة بالمخاطر. انظر الفقرة ٣٠ من المقالة الأولى. [روزنتال].

(١) انظر جالينوس، جوامع طيماوس لأفلاطون (في كتاب أفلاطون العربي، لندن ١٩٥١، ص ٢). ويتساءل محرّرو الكتاب، هل إن التلخيص بأجمعه من المحتمل ألا يكون قد أتىٰ مع تلخيص جالينوس للسياسة لأفلاطون في ضوء المواضع التي أشار فيها ابن رشد إلى جالينوس. هذا وقد نُشر كتاب جوامع طيماوس لأفلاطون من قبل عبد الرحمٰن بدوي، في كتابه أفلاطون في الإسلام، ص ٨٥ ـ ١١٩. [المعرّبان].

(٢) انظر: نشرة جوامع طيماوس، ص ٣٧ وما بعدها. والمقطع الأول موجود في كتاب أبي الفدا، المختصر في أخبار البشر، وقد ذكره في كتابه ابن الأثير، الموسوم بـ الكامل في التاريخ، والمقطع الثاني من عمل غير منشور ليوسف بن فسقودا بن آقنين. المقطع الأول يتناول عدم قدرة العامة على فهم الأحوال البرهانية، والمقطع الثاني يذكر فائدة الأكاذيب التي يستخدمها الفلاسفة أحياناً. ويزعم الدارسان نفسهما، وهما متفقان مع رأي إيميش في دراساته عن أفلاطون (ليبزيغ ١٩٠٣)، أن صيغة حنين ترجع إلى ترجمة سريانية وسيطة ـ وهذا ممكن ولكنه أكيد بالجملة، ومن غير الممكن تقريره بدون دليل واضح لديّ ما دمت غير قادر على أن أجده في النسخة العبرية لابن رشد ـ وأن حنين لم يترجم بصورة دائمة الأعمال اليونانية إلى السريانية أولاً ثم بعد ذلك إلى العربية. في الحقيقة، يذكر حنين فقط أنه ترجم تلخيص جالينوس إلى العربية، بينما يشير بشكل اعتيادي إلى الترجمة السريانية باعتبارها مرحلة وسيطة، إذ قام بواحدة من هذه الترجمات أولاً أو ترجم النسخة السريانية شخص آخر إلى العربية. انظر: براجستراسر (مصدر سابق، ص ٥٠): «وقد تُرجمت الثلاث مقالات لأبي جعفر محمد بن موسىٰ إلى العربية»، وأصلحها حنين (جوامع كتاب السياسة). وانظر أيضاً ملاحظات إيميش حول تلخيص ابن رشد عموماً وإحالاته إلى جالينوس (بخاصة ص ٤، من كتابه السابق الذكر). وانظر أيضاً شوردرز «المصادر الجالينوسية» في كتابه تعليق جالينوس على طيماوس أفلاطون (لايبزيغ، ١٩٣٤، ص ٢٥)، والمقدمة كلها التي كتبها كراوس وفالزر لمحاورة طيماوس. وما يقوله المحرّرون عن جالينوس وحنين يستحق الاهتمام والانتباه، والأجدر بالانتباه هو أنه قول واثق وتأثيره مباشر على القضية موضوع درسنا.

وحسب تقدير باول كراوس P.Kraus وريتشارد فالزر R.Walzer، يمكن القول بأن كتاب ابن رشد عن السياسة لأفلاطون، لم يعد بحثاً أفلاطونياً خالصاً ومحدّداً، وأن نسخة جالينوس لمحاورة طيماوس ليست أقل نأياً عن أفلاطون نفسه. ويعلّق ناشرو طيماوس كالينوس على استعماله للمصطلحات الأفلاطونية بثوب أرسطي ويعطون مثلاً كلمة Ei6os التي تعني الصورة في المادة (= المثال أو الشكل) وليس الصورة منفصلة عن المادة. ويمكن الافتراض بأن التحوير نفسه للاصطلاحات ينطبق على تلخيص جالينوس لكتاب السياسة لأفلاطون نتيجة للنزعة السائدة في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وفي فهم أفلاطون من خلال أرسطو. ولا يوجد هناك شك في أن ذلك يصدق على ابن رشد في تأكيده على ما يدعوه «أقوال أفلاطون النظرية» التي قصد التعليق عليها وحدها. وبعبارة أخرى، لقد تم توسيع التعديل الأرسطي لمصدره الأفلاطوني بقوة بفضل دراسته العميقة لأرسطو ولشرّاحه.

إن تقديم الفارابي لأعمال أفلاطون السياسة وموقفه منها، ينبغي أن يؤخذا بنظر الاعتبار هما أيضاً، ولا سيما الأثر الكبير الذي مارسه الفارابي بعد أرسطو على معظم الفلاسفة المسلمين الذين جاؤوا من بعده. وهذه الملاحظات تبيّن مدى التأثير الكبير للفارابي على ابن رشد بشكل مفصّل.

ويعبّر ابن رشد، ولمرة واحدة فقط، عن عدم شكّه بسابقه (المقالة الأولى، الفقرة ١٠). كما تحيل فقرة ثانية ربما إلى تلخيص الفارابي المفقود لكتاب أرسطو الأخلاق. ولم يتحدد ما إذا كان ابن رشد استخدم تلخيص جالينوس لكتاب أفلاطون (= القوانين) بترجمة حنين بن إسحٰق إلى العربية، أم تلخيص الفارابي لهذا الكتاب، أم كليهما معاً، حتى يظهر كتاب الفارابي (= النواميس)[1] بنشرة فرانشيسكو غابريلي ضمن النصوص العربية (ج ٣).

---

(١) لم نكن قد اطلعنا بعد على نشرة غابريلي لكتاب الفارابي، تلخيص النواميس، عند كتابتنا لهذه المقدمة، حيث ظهرت الطبعة الأولى لكتاب الفارابي، النواميس، بنشرة غابريلي في لندن عام ١٩٥٢، ثم أعاد نشرها عبد الرحمٰن بدوي، ضمن كتابه أفلاطون في الإسلام (ص ٣٤ ـ ٨٣). ومن المؤكد على الأغلب أن ابن رشد كان على علم بكتاب السياسة (= رجل الدولة)، وهذا ما يتضح من خلال الإفادات المطروحة في نصنا هذا، بصرف النظر عن إحالته (= ابن رشد) إلى كتابات أفلاطون السياسية الأخرى (في المقالة الأولى، الفقرة ١)، الأمر الذي لا يعني أن لديه معرفة مباشرة. ونحن نعلم من حنين بن إسحق أن تلخيصات جالينوس لرسائل أو محاورات أفلاطون، اشتملت على كتاب السياسة (= رجل الدولة)، انظر: براجستراسر (م.س.، ص ٥٠). ويذكر ابن أبي أصيبعة ذلك الكتاب مرتين، المرة الأولى حينما قدم سرداً بكتابات أفلاطون في المقالة المسماة «أفلاطون» (ج ١، ص ٥٣)، والتي تتضمن أيضاً كتاب الفيلفس، ثم أيضاً في المقالة المسماة «حنين بن إسحق»، حيث يستشهد بقول حنين. وقد وجدت كتب «تلخيصات أفلاطون»، ومن بينها كتاب السياسة (= رجل الدولة)، ج ١، ص ١٠١. ويعطي الفارابي وصفاً قصيراً لكتاب السياسة من دون ذكر العنوان في مؤلفه فلسفة أفلاطون، نشرة روزنتال وفالزر (لندن ١٩٤٣، = أفلاطون العربي). انظر كذلك: روزنتال، موسى بن ميمون ومفهوم الدولة والمجتمع عنده (لندن ١٩٣٥، ص ١٩٤). وفي الوقت الذي من الممكن أن نفترض فيه بدرجة عالية من الاحتمالية أن ابن رشد قد عرف التلخيصات العربية للقوانين والسياسة، إلا أنه من غير الواضح ما إذا كان قد عرف بمحاورة فيلفس، مع أن العديد من الفقرات في تلخيص ابن رشد هذا من الممكن أن تعكس مثل هذه المعرفة، وإن كان ذلك يتطلب زيادة في البحث من قبلنا.

وخلافاً للاهتمام النظري الكبير في السياسة، والذي كان سائداً أو مهيمناً لدى سابقيه، فإن ابن رشد أكثر اهتماماً بحكم الدولة الفعلي. وحياته الوظيفية الناجحة، كونه قاضياً وطبيباً، تبيّن ذلك. هذا عدا عن أنه مدرك للعلاقة المتينة القائمة بين الشريعة والعقل، ومؤمن كذلك بأن آراء أفلاطون السياسية تلائم دولة الإسلام ماضياً وحاضراً.

إن كل هذه العوامل المشتركة قادته إلى أن يُفسّر الدولة الإسلامية وحكمها في ضوء كتاب أفلاطون السياسة (= الجمهورية)، وأن يتوجه بالنقد إلى الدول المعاصرة آنذاك في الغرب الإسلامي، مضمِّناً ذلك النقد في تلخيصه لأفلاطون السياسي.

إن مزج ابن رشد للفكر السياسي الأفلاطوني مع فلسفة أرسطو النظرية وتفسير الفارابي لفلسفتيهما، أدى به إلى تكييف الأفكار اليونانية والهلنستية للمفاهيم الإسلامية تكييفاً أبعد أثراً وأكثر كمالاً مما نجده لدى سابقيه، بحيث أثّر أيضاً على شكل تلخيصه لهذا الكتاب (= السياسة). فعلى الرغم من تفريق ابن رشد بين الشق النظري والشق العملي للعلم السياسي، إلا أنه لم يكتف فقط بتلخيص كتاب السياسة لأفلاطون أو التعليق عليه، ما دام خير الإنسان يجب أن يكون غاية علم السياسة، لكن الإنسان لا يستطيع أن ينال الخير الأسمى إلاّ بوصفه جزءاً من المدينة (= الدولة).

والنتيجة هي وجود الاستطرادات والتلخيصات التمهيدية الواردة في نصّ ابن رشد، فضلاً عن السجالات النظرية التي هي ميزة النصّ الذي بين أيدينا، والتي تغطي كل ميادين الفلسفة النظرية. أضف إلى ذلك أن هذه السجالات تبرهن على الوحدة الداخلية الجوهرية لكتاب أفلاطون في السياسة (= الجمهورية)، وكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، كما تقدم لنا صورة ابن رشد باعتباره أحسن ملخِّص.

وخلاصة القول إن ابن رشد لم يلخّص كتاب أفلاطون في السياسة في ضوء كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو فحسب، وبخلاف أرضية كتاب الطبيعيات وكتاب النفس والميتافيزيقا، بل إن كتاب السياسة لأفلاطون كان بالنسبة له وعلى نحو خاص دليلاً للحكومة الفاضلة، وليس مجرد بديل عن كتاب أرسطو في السياسيات، الذي لم يكن قد اطلع عليه لأنه لم يصل إليه. وإن الطبيعة المحتملة لمصدره، وكذلك المقالات السياسية الأخرى لأفلاطون والتي اطلع عليها، توحي بدرجة كبيرة من التغيير الذي عزّزه بقوة منهجه في إخضاع فكر أفلاطون لاختبار الفلسفة الأرسطية.

كما ينبغي أن نتذكر أيضاً أن ابن رشد كان مسلماً مؤمناً، ويكّن كل الاحترام للشريعة السماوية التي جاء بها النبي محمد بواسطة الوحي وسمّوها كذلك. لأن ذلك يمثّل بالنسبة له ركن الإيمان الذي يُشكّل فكره ويحدّد طريقة تعبيره.

وفضلاً عن ذلك، فإن هناك ضعف شموئيل في الترجمة، أقلّه بصورة جزئية، بسبب الصعوبات الخارجة عن إرادته. وسيكون مفهوماً أن ترجمة النص العبري إلى الإنجليزية يفرض تحفّظاً وحذراً كبيرين. ولم أكن أشعر، وأنا أواجه وضعاً معقداً مثل هذا، أن التغاضي عن الإبهام المربك والصعوبات العديدة في النص العبري، أمر مبرّر عن طريق الشروحات المتطابقة تقريباً. وهكذا فقد

قدّمتُ ترجمة دقيقة وحرفية قدر المستطاع على الرغم من التضحية بالجزالة أحياناً. وحاولت طوال الترجمة أن أعود إلى ما يمكن أن يكون عليه النص العربي بلغته. وجرى الاعتماد على تلخيص ابن رشد للأخلاق النيقوماخية (في نسخته العبرية وفي الطبعة اللاتينية المنقولة عن العبرية). واعتمدت طبعة البندقية لأعمال أرسطو باللاتينية فضلاً عن أعمال أرسطو ذات الصلة، وكذلك المؤلفات السياسية للفارابي وبقدر أقل ابن باجة، اعتُمِدَت كلها مصادر للبحث. على كلٍ، يمكن الرجوع إلى بحثي وعنوانه «مكانة الفلسفة السياسية لابن باجة في الفكر الإسلامي» المنشور في مجلة الثقافة الإسلامية، م١، ص ٢٠١، عدد ١٥).

إن مطابقة مصادر ابن رشد حيثما كان ذلك ممكناً يساعد على فهم النص وبالتالي على ترجمته. وقد راجعنا تلخيصات ابن رشد الأخرى، ولا سيما مؤلفاته ذات الطابع الجدلي الفلسفي (الفصل، الكشف، تهافت التهافت). وقد أضاءت لي هذه المؤلفات المعنىٰ في فقرات معيّنة من النص.

وعلى الرغم من كل هذه المعونات، فقد ظلت هناك قضايا غامضة ومبهمة. والملاحظات المدرجة في حواشي كل صفحة توضّح الترجمة؛ أو في حالة عدم التأكد، فإن هذه الملاحظات تشدد على ذلك بوضع علامة الاستفهام (؟) بعد الجُمَل غير المقطوع بها. أما الأقواس أو المعقفات مثل []، فإنها تؤطر الفقرات المبهمة أو المستغلقة على الفهم. وقد وُضع توثيق تفصيلي أكبر حيثما كان ذلك ضرورياً في ملاحظات مطبوعة بعد الترجمة[1]. وقد استعنا بالرجوع إلى مصادر ابن رشد وشروحاته أيضاً في هذه الملاحظات المخصّصة لوضع فكر ابن رشد السياسي في سياق فلسفته بعامة.

إن عملية النقل والترجمة المعقّدة التي تمّت من أفلاطون إلى شموئيل بن يهودا لتنعكس مشاكلها بالضرورة على الترجمة الإنجليزية، وغالباً ما لا يكون ممكناً تحديد ما إذا صدر عن ابن رشد تحريف أو انحراف عن نصّ أفلاطون أو صدر ذلك عن جالينوس أو مترجمه حنين بن إسحٰق أو عن المترجم العبري شموئيل هذا.

(٥)
ملاحظات على الحاشية رقم ١٨[2] من هذه المقدمة

لقد نُشر الجزء الثالث من أفلاطون العربي، وكنت قادراً على مقارنة تلك الفقرات في تلخيص ابن رشد، والتي تقترح معرفة النواميس بأسلوب الفارابي. ومن الممكن أن نخرج باستنتاج مفاده أنه في الوقت الذي يتعذر فيه أن نقضي بوجود علاقة بين نص الفارابي ونص ابن رشد، فإنه من الممكن أن يكون هناك شك في أن ابن رشد قد وصل إلى التلخيص التام لنواميس أفلاطون أكثر مما وجد في

(١) استغرقت هذه الملاحظات التي وضعها روزنتال على نص ابن رشد بعد الانتهاء من ترجمته إلى الإنجليزية الصفحات ٢٥٢ ـ ٣٠٠. وهي تشكل ملاحظات ذات قيمة ومهمة جداً مع إشارة إلى المصادر والمراجع التي اعتمدها والتي تدل على سعة اطلاع وعلى صبر وأناة لافتين في البحث العلمي. [المعرّبان].

(٢) هامش رقم ١، ص ٤٤ من هذا الكتاب [المحرّر].

نص الفارابي بنشرة غابريلي. وقد عرفت من حنين بن إسحٰق أن جالينوس كان قد قدم مثل هذا التلخيص للاثنتي عشرة مقالة المحتواة في نص أفلاطون للنواميس. وكما حاولت القيام به في هذه الملاحظات، فسيكون من الواضح، ومن خلال المقارنة، أن الفارابي لا يمكن أن يكون حلقة الوصل الوحيدة بين أفلاطون وابن رشد.

وبالدرجة الأولى، فإن نواميس أفلاطون، ولا سيما الفقرة ٦٩٧ منها، والتي هي الأصل في تقسيم ابن رشد للقوانين في المقالة الثالثة (الفقرة ٤)، غير موجودة لدى الفارابي في تلخيصه لنواميس أفلاطون، حيث إن الفارابي توقف عند الكتاب التاسع من نواميس أفلاطون، المؤلفة من ١٢ كتاباً، وإن كان التلخيص الموجز للفارابي للفقرات ٩٦١ هـ ـ ٩٦٢ أ من أصل نص أفلاطون، من المحتمل الإدلاء به أيضاً. وفي ما يخص الإشارة إلى الفُرس في هذه الفقرات، فإن من المهم أن نلاحظ أن الفارابي لم يُشر إلى حكم الفُرس على أنه كهنوتي مثلما فعل أفلاطون.

ولا يوجد هناك شك في أن الفارابي وابن رشد كانا قد استعملا التلخيص الموسّع ذاته، وأن أي اتفاق بينهما من الممكن أن يُعزى إلى مصدرهما المشترك. لكن طريقة ابن رشد مختلفة تماماً عن طريق سابقيه، وهذا هو السبب في اختياره للفقرات المختلفة طالما أن غرضه لم يكن الوصف فقط وإنما الشرح لأفلاطون ببصيرة أشمل وأقوى وأعمق للفلسفة السياسية وأن ذلك كله إنما يعود إلى أرسطو وشرّاحه الذين ساعدوه على اتخاذ هذا النهج في كتاباته.

(٦)

شكـر وتقديـر

بالنسبة للصورة التي ظهرت بها هذه الطبعة، فأنا وحدي المسؤول عن ذلك، وإن كنت مديناً للمشورة والنقد والمساعدة التي حصلت عليها من عدد غير قليل من العلماء المتخصصين، ومنهم الدكتور تيشر J. Teicher، الذي أعانني ببيان العلاقة مع النص العبري بين عامي ١٩٣٧ و١٩٣٨، نيابةً عن الدكتور ريتشارد فالزر، محرّر كتاب أفلاطون العربي، والذي خطّط فيه لظهور هذا النص الرشدي؛ وشكري وتقديري للدكتور تيشر سبق وأشرت إليهما في المقدمة وفي Apparatas criticus، وذلك بناء على اقتراحِ السيد هاملتون جبّ H. Gibb، الذي اهتمّ بي صديقاً له، وكذلك في أعمالي منذ عام ١٩٣٣. فقد سلّمت هذه الدراسة بأكملها للأستاذين رابين G. Rabin، وريتشارد فالزر، عندما دُعيت للخدمة العسكرية الفعلية سنة ١٩٤٤. كما أقدم شكري إليهما، وبخاصة إلى الدكتور رابين الذي اعتنى بالنصّ وأنجز ترجمة إنجليزية جديدة له، إذ بدون أعماله الأصلية والنزيهة ما كنتُ قدرتُ على القيام بهذا العمل مجدداً في عام ١٩٤٨.

هذا وقد نقّحت النصّ مرة أخرى، وقلّلت من الأخطاء الطباعية فيه، وأعدت كتابة الترجمة الإنجليزية مضيفاً إليها الملاحظات والملاحق. وأقرّ بالعرفان والشكر للملاحظات النقدية التي أبداها الدكتور رابين، والتي بدونها ما كان يمكن للترجمة أن تعكس الصورة الملائمة لهذا النص، والذي كان

لطيفاً معي جداً في القراءة الأولى للنص. كما أشكر الأساتذة ساكسل F, Saxl، وهنري فرانكفورت، من المدراء الذين تعاقبوا على معهد فرايبورغ، وكذلك الأستاذ كليانسكي، المحرر العام للنصوص الأفلاطونية في القرون الوسطى لدعمهم لي. إنني أدين بالمساعدة، سواء بالنقد أو بالمساعدة الفنية، للدكتور كليانسكي، وكذلك للدكتور لابوسكي لسماحه لي بالإستفادة من ملاحظاته واقتراحاته بعد أن تمّت الموافقة على نشر هذا العمل بصورة مستقلة، وهو منشور الآن بالشكل الأصلي للنصوص الأفلاطونية. وكذلك أُدين بالشكر للدكتور ڤايدا G. Vajda في باريس، الذي قُدِمَ المخطوط إليه من قبل معهد فرايبورغ، والذي تقدّم باقتراحات وتعليقات مساعدة تمت الإشارة إليها في النص الرشدي المترجم. وأنا مدين أيضاً للأستاذ الدكتور بانيث D-H, Baneth، من جامعة القدس في حل بعض المشاكل المستعصية في المقالة الأولى من النص، وكذلك للأستاذ الدكتور وينتون Winton، والأستاذ الدكتور آرثر آربري، اللذين منحاني دعماً كبيراً. كما أشكر لجنة النشر بمجلة كلية اللغات الشرقية برئاسة الأستاذ بيلي Baily، لضم كتابي هذا ضمن نشريات جامعة كامبردج، وقد استفدت أيضاً من مشورة ونقد الأستاذ آربري الذي يستحق مني شكري الخاص لمساعدته السخية في صياغة وترجمة هذا النص الصعب بالشكل الواضح والقابل للقراءة.

إن الشروع بعملي الجديد عام ١٩٤٨ مكّنني من إكمال هذه النسخة التي تعود إلى المنحة التي حصلت عليها في الوقت المناسب من جمعية الدراسات العبرية برئاسة الدكتور ليو بايك Leo Baeck، وإلى تصميمه لدليل المواضيع.

وأخيراً، أعرب عن تقديري الشديد للعمل الجيد الذي قام به الطباعيون، وأعبّر عن شكري الحميم لكادر مطبعة جامعة كامبردج.

كامبردج، ١٩٥١

إرڤن روزنتال
E.I.J. Rosenthal

مقدمة رالف ليرنر[1]

(١)

يوجد الآن بين يديك شيء قريب جداً مما كتبه أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، المعروف بـ Averroes عند اللاتين، في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي/ السادس الهجري في قرطبة. ومن الممكن إثبات القليل وبثقة وإخلاص، لأنه مرت ثلاثة قرون على اطلاع الناس على النسخة المكتوبة بالنص العربي[2] وما وصل إلينا هو الترجمة العبرية عن العربية لشموئيل بن يهودا في القرن الرابع عشر الميلادي في بروفنسا، وتوجد منها ثماني مخطوطات في حالات متباينة من الكمال. واعتماداً على تلك الترجمة العبرية، كان هناك تلخيص عبري واحد قام به جوزيف كاسبي في سنة ١٣٣١ م. وفضلاً عن أربع تراجم بالعبرية، هناك ترجمتان باللاتينية، الأولى أنجزها إلياديل ميديغو في عام ١٤٩١ م، والثانية يعقوب مانتينيوس في عام ١٥٣٩ م، واثنتان باللغة الإنجليزية، أحدثهما هي النسخة المترجمة الحالية[3].

إذن، يوجد الكثير بينك وبين المؤلف (= ابن رشد) حول قابلية ودقّة الترجمتين. وقد قدّم شموئيل دفاعاته[4]، وبقي لي التحدث عن نفسي. وإذ نقدّم هذه الترجمة الإنجليزية الجديدة، فاعتقاداً منا أنها تشير إلى التحسّن في الدقة والكفاءة عن النسخة النقدية الرائدة لروزنتال.

---

(١) لقد أعطىٰ ليرنر عنواناً لكتاب ابن رشد هذا، وهو عنوان مخترع من عنده، فأسماه ابن رشد في جمهورية أفلاطون *Averroes on Plato's Republic* وقدم له بمدخل ومقدمة طويلة، وألحقه بعدة فهارس مهمة خاصة بملاحظاته على النص العبري، وقائمة مختصرة بالعناوين المهمة للطبعات المستعملة في ترجمته ومسرد عام للألفاظ العربية ومقابلاتها الإنجليزية. وسنرفق بترجمتنا هذه هذا المسرد للألفاظ العربية ومقابلاتها لما له من أهمية. كما يوجد فهرس بالأعلام والمصطلحات الواردة في النص وما حوله. مع ملاحظة أن ليرنر لم يرفق النص العبري الذي ترجم عنه كما فعل روزنتال. [المعرّبان].

(٢) يقصد ليرنر أن النص العربي كان موجوداً في مكتبة الأسكوريال قبل حرقها في حدود سنة ١٦٥٠ م. [المعرّبان].

(٣) يقصد ليرنر ترجمته للنص الرشدي التي صدرت عن جامعة كورنيل سنة ١٩٧٤. والثانية هي ترجمة إرفن روزنتال الصادرة في لندن سنة ١٩٥٦ في طبعتها الأولى، أما الأخيرة، وهي التي اعتمدناها، فقد صدرت سنة ١٩٦٩. [المعرّبان].

(٤) أورد ليرنر صورة من دفاعات واعتذارات شموئيل بن يهودا لما وقع فيه من أخطاء وسوء فهم لنصّ ابن رشد هذا. انظر، الملحق رقم (١) من ترجمة ليرنر. [المعرّبان].

ومن الممكن الإشارة إلى بعض الاختلافات في المدخل هنا:

أولاً: يبني روزنتال تحقيقه للكتاب على أساس مخطوطة ترجع إلى أوائل القرن السادس عشر، أما الترجمة الجديدة فاعتمدت على أقدم المخطوطات التي تحتوي على عدة قراءات جيدة تفوق جميع المخطوطات الموجودة. ونقاط قوة هذه المخطوطة وعمرها تخوّلها أن تخدم كأساس للنص النقدي وترجمته. ولكن بما أن المخطوطة[1] هذه ليست بدون نقاط ضعف، فقد رجعت في قراءاتي إلى المخطوطات العبرية الأخرى (كما قُدّمت في قراءات روزنتال النقدية لنصه العبري) أينما تخدم مصلحة وضوح الفكر والقواعد الجيدة.

ثانياً: إن في حالة وجود مخطوطة غامضة وصعبة مثل التي نحن بصددها، يراود ذهن المترجم أن يحاول اصطناع النصّ العربي من وراء النص العبري الغامض. وقد وضعت نصب عينيّ مخاطر مثل هذا الإجراء وما يؤدي إليه أحياناً من تخمينات تعسفية. وقد كان شموئيل واعياً جداً لنقاط ضعفه كمترجم للنصّ الفلسفي، ولكن إذا أُخذت أقواله بنظر الاعتبار بهذا الصدد، فإنه لا يكلّ في بذل الجهود المضنية من أجل تقديم الترجمة الأمينة لابن رشد إلى القارىء، والمؤهلة للشخص الذي يعرف العبرية لا العربية. وفضلاً عن ذلك، فإنه قد رأى ما لم يره أحد منا، ألا وهو النصّ العربي لابن رشد.

ثالثاً: إن روزنتال ترجم النصّ العبري وهو يعتقد أن ابن رشد كان يعتبر الشريعة الإسلامية مطابقة للمدينة الفاضلة، وأن الشريعة تفوق النظام الفلسفي. وهذا الفهم لدى روزنتال قد أثّر في ترجمته وفي تعليقاته. ومقدم الترجمة الحالية حاول أن يتفادى ذلك ويعرض تفسيراً بديلاً له[2].

(٢)

لكن لماذا يختار مسلم مثل ابن رشد الكتابة عن جمهورية أفلاطون؟ إن مثل هذا السؤال ليس له إثبات ذاتي مباشر، لأن ما هي الفائدة يا ترى من مثل هذه الفلسفة الوثنية النظرية لرجال أكدوا بأن ما يؤمنون به إنما يمتُّ بصلة للشريعة السماوية. هل من الممكن أن تكون هذه الشريعة، التي تقدّم نفسها كاملة وتامة وتخاطب كل الرجال بكافة ألوانهم وطباعهم (الأحمر والأسود)، بحاجة للإكمال المميّز،

(١) رمز لها رالف ليرنر بالمخطوط Ms.A، واعتبرها المخطوطة الأم لكل المخطوطات اللاحقة لها. [المعرّبان].

(٢) بعد انتهاء ما قاله ليرنر هنا في نقاطه الثلاث التي عرضها، يذكر الأشخاص الذين ساعدوه ويقدم لهم الشكر على ملاحظاته النقدية على نشرته، كما يذكر بالفضل إرڤن روزنتال وجهوده في الترجمة إلى الإنجليزية وما قدّمه له من إيضاحات أثناء الترجمة الجديدة وتفسير الغامض منها، ولا سيما نص شموئيل أو ما ذكره ابن رشد. كما يشكر الباحث العربي محسن مهدي لنقده الواضح والحادّ للترجمة وتقديم ملاحظاته المهمة، فضلاً عما ذكره شلمون بينس من اقتراحات تساعد على قراءة النص العبري. كما لا يفوته أن يشكر الفيلسوف ليو شتراوس Leo Strauss، الذي أهدى إليه هذا الكتاب. [المعرّبان].

مثلما يختار ابن رشد لوصف نفسه في مكان آخر[1] بأنه القاضي والعالِم والإمام المجتهد. ونحن نعرف أن هذه القائمة من الألقاب لا تعالج اهتمامات ابن رشد ولا مؤهلاته بالكامل. فلم يضع توما الاكويني ولا دانتي ألّيغيري نصب أعينهما أي شخص سوى ابن رشد عندما تحدثا عن شرّاح أعمال أرسطو. وإن عبد الواحد المراكشي في كتابته تاريخ المغرب يكرّر التعليق الذي ذكره ابن رشد حين طالبه الخليفة بتلخيص وشرح أعمال أرسطو، فضلاً عن تشجيعات طبيبه ووزيره ابن طفيل. ولهذا تتم رؤية هذا التلخيص (للجمهورية) على أنه جزء من ذلك المشروع الأكبر، لأن ابن رشد نفسه يقول في بداية عمله، إنه تبنىٰ كتاب أفلاطون لأن كتاب السياسات لأرسطو لم يصل إليه ولم يقع بين يديه (انظر المقالة الأولى، الفقرة ١)[2]. ومع ذلك، وفي الوقت الذي يعلق فيه على بعض الأشياء، فإنه يترك السؤال الأساسي والمبكر دون جواب، ألا وهو: ما هي مكانة الفلسفة الوثنية في المجتمع المسلم؟ من الممكن أن نقول وبمبالغة قليلة إنه في الأغلب تشير العبارات الأولىٰ لهذا العمل إلى فائدة وملائمة وضرورة العلم السياسي (المقالة الأولى، الفقرة ١). ومرة أخرىٰ وأخرىٰ يوضحّ ابن رشد بصورة تامّة، أن هذا العلم السياسي الذي هو بعيد عن أن يكون متفوقاً عليه من قبل الشريعة، ليس بأقل طلباً في هذه المدن. وبالضبط، فإن كمية الطلب غير المرضية عليه هي أحد الدروس الكبرى لهذا العمل. ونقصها لجهة الوعي بمرضها هو بحد ذاته قياس كيفية وقوع هذه المدن فريسة للمرض بصورة صحيحة. وحتى لو قبلنا الفكرة بأن أفلاطون كان لديه شيء ما ليعلّمه لمؤيدي الشريعة حول طرق المحافظة على الصحة السياسية أو استردادها، فإن من الصعب القول بأن أفلاطون الذي يظهر في هذه الصفحات هو أفلاطون المألوف لدينا. والمقارنة المفصّلة والموسّعة لهذا العمل مع نص الجمهورية هي التي تكشف العديد من الاختلافات بين الاثنين. فنادراً جداً ما يتم تكييف الجمهورية للإسلام، والآلهة والأساطير اليونانية يصار إلى استبدالها بالأمثلة المعروفة بصورة أفضل لقراء ابن رشد. والملاحظ أكثر هنا هو التفاوتات الملموسة مادياً والدراسات التي يوجزها ابن رشد، والإسقاطات والتغيرات في التفاصيل والاستنتاجات من أرسطو أو الفارابي والآخرين. ومقدار القيمة الممنوحة لهذه التباينات لنصنا حول الجمهورية يبقى موضع جدل، وأكثر تعقيداً في الحقيقة، كونه لا توجد هناك ترجمة عربية مفردة للعمل الأفلاطوني الكامل. وفي حالة غياب النص الذي وضعه ابن رشد أمامه عندما كتب هذا العمل، فإنه من الممكن أن نخاطر فقط ببعض التخمينات حول أهمية التفاوتات، ومن غير الممكن أن نكون متأكدين من أنها نقاط انطلاق من أفلاطون. وانطلاقاً من التراجم العربية للنصوص اليونانية الموجودة، قام المترجمون بعملهم هذا بصورة ذكية وماهرة، هذا ولن يعاني القراء الأذكياء لهذا النص العبري من أية صعوبة في تمييز العديد من الصفحات التي تكشف الإخلاص العظيم حتى لفروق نص أفلاطون. وباختصار، فإنه من غير الممكن أن نعرف بالتأكيد، هل أن مقالة ابن رشد تدهشنا لأنها مربكة، أم لأنها خطأ في ضوء فهمنا الحالي لنصّ أفلاطون بسبب «الإهمال أو

---

(١) يقصد ليرنر أن ابن رشد يعتبر نفسه فيلسوفاً برهانياً، فلماذا لا تهتم دولته بما يقول من آراء تخص خدمة المجتمع وسعادته. انظر ما قاله في المقالتين الثانية والثالثة من هذا التلخيص. [المعرّبان].

(٢) كل هذه الإشارات تعود إلى تلخيص السياسة لأفلاطون، موضوع ترجمتنا العربية هذه. [المعرّبان].

التصميم»[1]. فمن المحتمل أن تكون أفكار ابن رشد هي غير الأفكار التي تحملها.

وفي هذا العصر الذي يتمّ فيه حثّنا من كل الجوانب على التباهي بأن ما نؤمن به هو الذي يوجد في داخلنا، فإن هذا العمل المفيد لابن رشد عمل غريب بصورة مضاعفة ثلاث مرات. والفلاسفة (كما يُسمّى الفلاسفة القروسطيون وبالعربية)، لم يتباهوا كقاعدة بإعلان عبقريتهم وأصالتهم وتفوقهم على من سبقهم، بل بالعكس، فقد جرى تكريس الكثير من هذه العبقرية والأصالة لإخفاء خصوصياتهم. والنص الحالي لابن رشد هو مثال على ذلك لأنه في الحقيقة ليس بالأمر السهل القول في كل مثال: هل أن ابن رشد يتحدث باسمه الخاص؟ والتحوّل هنا من «يقول» إلى «نقول»؟ ومرة أخرى (مع التباينات التي تواجهنا) يسكن هاجس القارىء الجيد الذي يهزّ رأسه بسبب تكرار ابن رشد لما يقوله أفلاطون أو يؤكد عليه أو يثبته أو يفسّره. وفي كل مرة يتمّ إزعاج القارىء الجيد بالوسائل المختلفة عن طريق جعله يبحث عن موقف ابن رشد نفسه من كل هذه القضايا. في بعض الأحيان يخبره ابن رشد عما يريد بصورة مباشرة، وأحياناً أخرى بصورة غير مباشرة. وفي أحيان أخرى أيضاً يطرح ابن رشد مجرد سؤال، وفي جميع الحالات يتحرك ابن رشد بشجاعة وعزم لكي يضع أمام القارىء المشاكل التي تنتج عن الاصطدام بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية والشريعة. وكلما كان القارىء أكثر اصغاءً كلما تمرّس بصورة أحسن في فهم تلك المشاكل، ومعظم تمرسه يتكوّن من تميز ما نضعه نصب أعيننا من أجل تفسيره (المقالة الثالثة). وبغرض تحقيق ذلك الخير الأسمىٰ، فإن الخطوة الأولى المفيدة هي أن نأخذ بنظر الاعتبار بعض الأمثلة ذات الصيغ المختلفة التي يختار فيها ابن رشد التحدّث باسمه الشخصي. وهو يتحدث باسمه الشخصي عندما يتحدث بصورة توكيدية، ويستعمل في المناسبات القليلة صيغة المتكلم عندما يقول: «لقد رأيت العديد من بين الشعراء، هؤلاء الذين تربوا في هذه المدن، ممّن يفضّلون الحكم الاستبدادي. . .» (المقالة الثالثة)، أو عندما يقول: «أنا أعتبرها أمماً غير يونانية، ولا توجد هناك دعوة لإشعال الحرب من أجل جلب الحضارة إليها. وهي (أو الشباب من بينها على الأقل) غير متعلمة أساساً».

يتخذ ابن رشد الموقف المضاد لوجهة النظر هذه رغم تأييده لأرسطو. وفي القيام بذلك، فإنه يؤيد ويُغيّر مفهوم المسلمين عن الحرب العادلة، ويرى أن الحرب تعتمد على الظروف الطبيعية الملائمة بدلاً من توجيهها ضد كل الناس. وبالنسبة للأمم في المناخات المعتدلة، فإنه ليس من المستحيل أن يحصّل هؤلاء الذين تجاوزا سن الشباب الفضائل لحدّ ما. وإذا لم تترسخ هذه الدرجة من الفضيلة بينهم، سيكونون أحق بالقتل أو الاستعباد، وستكون مكانتهم في المدينة مثل مكانة البهائم العجماوات (المقالة الأولى). وفي الوقت الذي يرى فيه القرآن أن الحرب العادلة تقود إلى اهتداء البشرية للدين الحقّ، فإن ابن رشد يتصوّر أن الحرب العادلة، باعتبارها طريقاً للحكمة، إنما تُجلب

(١) inadvertence or design، أي أن ليرنر يقصد بأن يقول إن ابن رشد لم يتابع نص الجمهورية متابعة منهجية حرفية، بل حوّلها إلى مقالات ثلاث وليس إلى كتب عشرة كما هو حقيقةً كتاب الجمهورية لأفلاطون [المعرّبان].

إلى هؤلاء الذين لديهم استعداد طبيعي لها. وإذ يأخذ ذلك نقطة انطلاقٍ له، فإن من غير المدهش أن يرفض ابن رشد إمكانية أو احتمال لعنة العديد من المتحزبين لحياة الوحشية والقساوة. والمغزى المتكرر في هذه الصفحات، أي المقارنة الصريحة أو الضمنية لهذه المدينة مع تلك المدن، يقدّم الدليل الإضافي على وجهات نظر ابن رشد الخاصة. ومع أن لهذه المصطلحات المتكررة أكثر من معنى واحد في هذا العمل، فإن استعمالها من قبل ابن رشد خالٍ من الغموض بصورة عامة. وهذه المدينة من الممكن أن تعني المدينة التيموقراطية (انظر المقالة الثالثة)، أو المدينة الأوليغاركية (كذلك المقالة الثالثة)، أو المدينة الديمقراطية (كذلك المقالة الثالثة)، أو المدينة الاستبدادية (كذلك المقالة الثالثة)، أو المدينة الارستقراطية (كذلك المقالة الثالثة) ولكن لا يوجد هناك خطأ في نية وقصد ابن رشد في أية حالة معيّنة، وحاصل جمع مثل هذه المعاني ذات الضمير الوصفي يتّم التفوق عليه بسهولة بواسطة عدد الأمثلة التي تعني فيها هذه المدينة التي أُسست في الجمهورية (= المدينة الفاضلة)، والمتزاوج مع هذه المدينة لأغراض التناقض هو مصطلح هذه المدن. وهذه المدن معروفة بصورة جيدة لابن رشد، وللذين يخاطبهم والذين يقرأون له. أنها المدن الموجودة فعلاً، لا قولاً؛ إنها مدننا (انظر المقالة الثالثة). ومن الممكن الإشارة هنا إلى القليل من هذه الأزواج، ولكن يكفي أن نوضّح كيف أن ابن رشد، ومع اقتصاده العظيم في اللغة، كان قادراً على إثبات قصده ودعمه.

(أ) إن هذه المدينة ليست بحاجة لِفَنَيْ القضاء والطب ولا تحتاج إلى القاضي أو الطبيب في أي ظرف من ظروفها (= المدينة الفاضلة). وإن ما يُسمى بالقضاء والطب في هذه المدينة إنما له أسماء مشتركة فقط مع القضاء والطب الموجودين في المدن القائمة في عصره وفي الماضي. وإن الأمراض في هذه المدينة والعلاجات القديمة الطراز والأسكليبوسية فقط هي التي يمكن تمييزها في هذه المدينة. وهي لن تكون مفيدة في هذه المدينة (وهذا ما يتفق وفكرتي حول معظم العلاجات سوى العلاجات للأشياء الخارجية مثل الجروح والرضوض والكسور وما شابه ذلك. وقد تم استنباط مضامين هؤلاء المرضىٰ بصورة مزمنة سواء جسدياً أم روحياً).

(ب) ومثلما أن الحاجات غير مستقلة في هذه المدينة، فإن الفنون التي تظهر لخدمة تلك الحاجات تكون خاضعة للنظام. ويلاحظ ابن رشد الندرة والكثرة اللتين تعمّان السوق الذي هو في حالة من عدم الاتزان، بحيث لا أنواع ولا أعداد الحرفيين في هذه المدينة سوف تكون حاملة لرقم احتمالي. والمنفعة الضرورية هي المحك المطبّق على كل الانتاج أكان ملابس أم عرائس أم أطفالاً (المقالة الأولى).

(جـ) ستمارس النساء في هذه المدينة النشاطات نفسها التي للرجال، ويقدم ابن رشد الدليل لتوضيح أن بإمكان النساء إثبات دورهن في الحرب. وهو يرى أنه لا يوجد هناك شيء يمنع وجود الفلاسفة والحكّام بينهن. وقد تمّ رسم التناقض بين ما تضعه القوانين أو بعض القوانين المتعلّقة بمكانة النساء، وما يؤكد عليه بحث الحيوانات. ومن التاريخ الطبيعي تتمّ قيادتنا إلى رؤية كيف أن المعاملة السائدة للإناث معاملة غير طبيعية.

وبما أن النساء في هذه المدن غير متهيئات للعلاقة مع أي واحدة من الفضائل البشرية، لذا فإنهن

يشبهن النباتات في هذه المدن. وعن طريق تطبيق أو إلغاء قابليات النساء، يُساهم الرجال في الفقر المضاعف لهذه المدن (المقالة الأولى).

(د) في تأسيس مجتمع الملكية للنساء والأطفال[1]، فإن هذه المدينة تتخلّص من كل الإغراءات الرئيسية للناس، لوضع الناس بعيداً عن الاهتمام بخير ورفاهية الكلّ. ومن المؤكد بالطبع أنه إذا تطابقت كل الأشياء في هذه المدينة مع نظام إلغاء «السرّية» فسوف يُزال الحسد والكره منهم والفقر والشرور الأخرىٰ الموجودة في تلك المدن. وعن مواطني هذه المدينة < الفاضلة > يقول ابن رشد إنهم سعداء بالطبع، ولا يتمّ إزعاجهم بأي من الشرور التي تزعج مواطني تلك المدن. وبصورة غير مماثلة لهذه المدينة التي يتطلب وجودها أن يكون الذين يحكمونها فلاسفة، فإن تلك المدن الموجودة حالياً لا تحصل على أية فائدة من الفلاسفة والحكماء. وبالطبع، إذا تربىٰ الفيلسوف الصحيح عن طريق الصدفة في تلك المدن، فإنه في مركز الرجل الذي يعيش بين الحيوانات المفترسة. ومن جل المحافظة على ذاته، يقوم هذا الرجل (الفيلسوف) بكل ما في وسعه من أجل إبعاد نفسه عن الآخرين؛ ولكن إذا قام بذلك، فإنه يبقىٰ غير كامل بمعنى ما، لأن كماله يكون قابلاً للحصول في هذه المدينة التي وصفناها في الكلام فقط.

وبوسعنا أن نعمّم من هذه الأمثلة فنقول بأنه بالنسبة لابن رشد، هذه المدينة هي أفضل مدينة < المدينة الفاضلة >؛ مدينة أفلاطون. بحيث تتضاد معها تلك المدن التي هي مدن جاهلة، و مدن ضالّة. وبالتوسع كثيراً في استعمال هذه المدينة قاعدةً أو قياساً، يتوسّع ابن رشد في تقييم التطبيق العملي أو الممارسة المعاشة، وحتى معايير الشريعة نفسها، مقارنةً بمقاييس جمهورية أفلاطون الفلسفية.

وابن رشد غير متحفظ دائماً في القيام بمثل هذه المقارنات والأحكام. وتجده في بعض الأحيان يستطرد قليلاً للتعليق عن مضامين تحليله الخاص. ولهذا السبب وعلى سبيل المثال، فإن تحوّل الرجل التيموكراسي إلى رجل أوليغاركي (= رجل المجد والشرف إلى رجل المال)، إنما تتمّ برهنته عن طريق الدرس المستنبط في التاريخ الإسلامي المعاصر له. وإن الأسرة[2] التي سبقت الموحدين في الحكم كانت تُعرف بالمرابطين. وقد أقاموا أول حكمهم على الشريعة، وكان ذلك تحت سلطة أول المرابطين. ولكن خلفاءه عرفوا الانحطاط المستمر (التيموكراسية أولاً) المرتبطة بصورة وثيقة بـ «الأوليغاركية»، والتي هي النظام المكرّس للذات بصورة نهائية وحتمية. وقد أُطيح بالأخيرة لأن الحكومة التي عارضتها في ذلك الوقت كانت شبيهة بالحكومة التي اعتمدت على الشرائع[3] (المقالة الثالثة. ومع ذلك، فإن هذه البدايات ليست التشابه الوحيد بين المرابطين والموحدين. فثمة أمثلة أخرى متشابهة أو متشابهة تقريبياً في تدهورها اللاحق من ناحية الدساتير والأخلاقيات. وبإمكانك

---

(١) يقصد شيوعية النساء والأطفال. [المعرّبان].

(٢) يقصد أسرة دولة المرابطين ومؤسسها يوسف بن تاشفين.

(٣) يقصد دولة الموحدين ومؤسسها المهدي بن تومرت.

توضيح ذلك مما أصبح بيّناً بعد السنة الأربعين على شكل عادات وحالات لهؤلاء الذين يمتلكون الوجاهة والسيادة المرموقة. وتدهور حكم الموحدين آنذاك أعمل النظر فيه ابن رشد أكثر من مرة، ولكن من أي مستوى من الامتياز كان قد هبط ذلك الحكم؟ ويبدو أن العديد من المؤسِّسين للأسر والبيوتات التي يشير إليها ابن رشد في هذا الكتاب يحملون هذه الصفة المشتركة، وهي أن حكمهم يشبه أصلاً الحكم المعتمد على الشرائع، أو المستعمل لمحاكاة الحكم الفاضل. وامتيازهم كان شبه امتياز، مع أنه حتى هذا الأمر سوف ينطوي على تحسّن عظيم بالنسبة للخسّة التي كانت سائدة في ذلك الحين. وما بقي ليس بشيء يُذكر. فإن الرجل القائم بينهم هو الفاضل استناداً إلى الخواص الدستورية والقانونية، والذي يبقى في أسمى حالة للروح، واتباع طرق الشريعة هو التحرّك باتجاه استرداد التماثل والمحاكاة الأولى. وعلى الأرجح، فإن الخطب الممتعة جداً والغامضة والمثيرة لابن رشد هي تلك التي تقدّم التعليم الجدلي لأفلاطون. وأعني بالجدلي التعليم المضاد للأفكار المقبولة بصورة عامة أو تعاليم الشريعة. والأمثلة القليلة عن عرض ابن رشد لهذه الأفكار غير المستقرة هي التي توضّح استجاباته المختلفة للجدال:

(١) في بعض الأحيان، يتفق ابن رشد مع أفلاطون. وموضوع القصص المزيفة (الكاذبة) يتعامل معها بصورة مطولة كما فعل أفلاطون. ويتبع ابن رشد خطواته المماثلة في إدانتها. ومن بين الأمثلة عن هذه القصص المزيفة المقبولة بيننا بصورة عامة يركّز ابن رشد على عادة القول بأن الله هو سبب الخير والشر، وأن بإمكان الملائكة نقل نفسها بأعجوبة، وفهم السعادة على أنها مكافأة، وأن المعاناة هي عقاب لأفعال الرجال. وهذا المغزى الكلي للقصص الكاذبة المزيفة من الواجب أخذه بنظر الاعتبار بصورة ملائمة في السياق الأكبر لنقاش ابن رشد للقصص الكاذبة. مثل هذه (= أي المحاكاة) التي يتمّ فيها إخفاء الرجوع إلى أفلاطون أو محاولة جعله (= الرجوع) غير أكيد. والدروس التي يتمّ استنباطها هي أن هذه القصص حتمية بالنسبة لحكم الجمهور وتعليمه، وأنه مهما كانت سعة تعلّم الحقيقة التأملية من خلال الوسائل غير البرهانية، أي الأقوال الإقناعية والعاطفية، فإنها ليست بمعرفة على الإطلاق.

(٢) وفي أحيان أخرى، إنه موقف ابن رشد هو ما يتم تقديمه على أنه موقف أفلاطون. وقد أشرت بصورة مبكرة إلى ابتعاد ابن رشد عن أفلاطون حول مشكلة الشجاعة، وتبنيه وجهة النظر الأرسطية. وقد تم الحصول على مضامين هذا الجدال لمفهوم الحرب العادلة. والمضمون الإضافي الضروري لموقف أفلاطون هو رفض المجتمع العالمي ـ المجتمع المتصوَّر حسب الحديث المأثور عن النبي محمد: «لقد بُعثت للأحمر والأسود». وبإمكان ابن رشد أن يخفي أن مثل هذه الشمولية العالمية لا تتفق مع رأي أفلاطون، ولكنه حريص على ألا يجعل عدم الاتفاق هذا يصبح نزاعاً بين الفلسفة والشريعة، وذلك عن طريق التأكيد بأن وجهة نظر الشريعة هي الحقيقة الثابتة التي يشترك فيها أرسطو أيضاً، والوقوف بجانب الإسلام ضد أفلاطون. ويبدو أن ابن رشد يسحب هذه المزايا التي عدّدها على وجهة نظر أفلاطون من أن كل الأمم غير ميّالة بصورة متساوية إلى الفضيلة بالفطرة (المقالة الأولى). وهكذا يظهر المجتمع العالمي للمؤمنين الحقيقيين مرة أخرى ليكون مرغوباً وممكناً، ولكن هذا ليس

التأكيد الأخير لابن رشد في نظرته حول المسألة التي من الممكن رؤيتها من معالجته للجدال المرتبط بها.

(٣) كما أن ليس كل أقوال أفلاطون الجدلية معترفاً بها بحد ذاتها من قبل ابن رشد، وفي ضوء الحقيقة القائلة إن ابن رشد يتفق حيناً ويُعارض أحياناً أخرى، فإن حالات صمته في بعض الأحيان من الممكن اعتبارها ذات معنىً هادف. ومع أن تحسين النسل الذي قال به أفلاطون هو في حالة خلاف مع شريعة الإسلام، يتمكّن ابن رشد من مناقشة نظام إنجاب الحرّاس بمثل تلك الطريقة المحترسة بصورة كبيرة، بحيث إننا مجبرون على القول بأنه يلزم الصمت حول النزاع، وبعد وقت قصير يظهر أنه يقبل فكرة الحجم الثابت لهذه المدينة التي تشتمل على نوع ما من ضبط النسل أو الاستعمار أو كليهما.

ويتحدث ابن رشد في الحقيقة عن مدن فاضلة، وفي تلك التعددية نميّز نحن البديل للمجتمع العالمي الناتج عن الحرب الناجحة التي تشن ضد الحمر والسود. وفي مناقشة إدانة أفلاطون للحرب ضد الأعداء الذين هم من العرق نفسه ومن الموطن واللغة ذاتهما، يكتب ابن رشد قائلاً: إن هذه تُدعى حرباً ضد الضالّين وليس ضد الكفرة. وما يؤكد عليه أفلاطون يختلف عما يؤكد عليه مشترعو الدستور، ويترك ابن رشد الأمر عن طريق الإشارة إلى الاختلاف بين ما يعلمه أفلاطون وما يعلمه الإسلام من بين أشياء أخرى. ولا يأبه ابن رشد للعبارات المتناقضة عن طريق التأكيد على تطابق وجهات النظر بين القرآن وأرسطو، وإن كان لا يعلن أين ابن يقف من من ذلك. ويبقىٰ صامتاً بصدد إحدى النقاط الكبرىٰ للجدال بين الفلسفة والشريعة: هل ينبغي أن تسود الوحدة العرقية واللغوية على التنوّع الديني؟

إن هذه الأمثلة تشير إلى غنى وتعدّد جوانب نقاش ابن رشد؛ إنه عمل مليء بالفروقات الدقيقة والغموضات والتأكيدات المذهلة. وبدون أي إشارة نقد أو شك، فإن ابن رشد لا يقرّ بمطلب أفلاطون بأن توجد هناك شيوعية مطلقة للنساء والأطفال، وإنما يستمر فيما بعد لمعالجة ضرورة تلك الشيوعية كما تمت برهنتها، وأخيراً، فإن ابن رشد نفسه يقبل هذه الشيوعية في المجتمع والملكية على السواء، مشدداً على أن ضرورة وملكية ومنفعة كل ذلك أمور مؤكدة ذاتياً. وكما أكدّنا من قبل إن كلمة نحن قد تمثل آراء مختلفة، ودعماً للتطابق التجريبي المقترح مسبقاً، أضيف الآن هذا الدليل: يقول ابن رشد إنه لا توجد هناك مدينة صحيحة فعلاً سوى تلك المدينة بحيث انشغلنا كلنا من أجل تقديمها. إن كلمة «نحن» هنا تشمل ابن رشد نفسه، ويتمّ اقتراحها بتكرار العبارة الأخيرة القائلة هذه هي المدينة التي نهدف إلى تحقيقها والتي هي كبيرة الحجم بحد ذاتها، وتمتلك قوة عظيمة على الرغم من أنها تحتوي كما يقول أفلاطون على ألف مقاتل فقط. وتتمّ أيضاً إثارة شكوكنا وانطباعاتنا وترسيخها على الأرجح عندما يدعونا ابن رشد في نهاية عباراته إلى طرح أفكارنا عن الأشياء التي كنا نمدحها بأنفسنا عندما كنا نعير اهتمامنا للمدينة الفاضلة، وتُسبق هذه الجملة عادةً بكلمة قال: . والخط الذي يفصل بين ابن رشد وأفلاطون غامض بصورة مؤقتة، ولكن كلياً وبطريقة أو بأخرى فإن السؤال الذي تبدأ به هذه المقدمة هو سؤال لكل قارىء جدّي للجمهورية الأفلاطونية: ما هي فائدة هذه الفلسفة بالنسبة لي؟ وللإجابة

يجد ابن رشد أن الجمهورية تتحدث لعصره الخاص وعن حالته الخاصة[١].

والآن، ومهما بلغت وثاقه الصلة بالموضوع، فإنه من غير الممكن أن تكون معتمدة على أي تطابق بسيط وواضح للتعاليم الأفلاطونية والقرآنية. ولكن إذا قبل ابن رشد تعليم الجمهورية، على الأقل فيما يتعلّق بالجزء العملي للعلم السياسي، فإننا نسرع إلى الاستنتاج بأنه حقّق اختلافاً تاماً مع الإسلام، وإننا أثبتنا شيئاً غير قابل للإثبات بحد ذاته ومضعفاً لابن رشد بصورة رهيبة. وللتأكيد، فقد قبل ذلك التعليم الفلسفي بصورة عامة، ولكن وكما تؤكد الأمثلة الأولى، فإن ابن رشد يستعمل ذلك التعليم بصورة نقدية وانتقائية. وعلى الأرجح، فإن الفائدة العظيمة التي حققها من الجمهورية هي فهم الشريعة بصورة أحسن. إن القرآن فيه من النواميس التي تفوق القوانين الوضعية البشرية الاعتيادية، وسنسمّيها بالجزء الأعلى لأنها تحتوي على القوانين الشبيهة بالقوانين الوضعية البشرية الاعتيادية. ويقدّم هذا الجزء الأخير، استناداً إلى ابن رشد، الطريقتين اللتين تقودان إلى الله، إحداهما من خلال الدعوة والثانية من خلال الحرب؛ والجزء الأعلى للناموس هو الذي يتكوّن من تلك الأنظمة والتفاصيل المعروفة لمؤيدي الشريعة أو النواميس الموضوعة من قبل النبي الذي يقود الناس إلى الله من خلال الدعوة والموعظة ومن خلال السلم وليس الحرب. وسواء أكانت الجمهورية مُساعدة أم لا في مثل هذه الأمور أيضاً، عن طريق مساعدة الناس على الفهم الأحسن لما يعني بالتصرف العادل تجاه أتباع المرء، فإنه يوجد هناك افتراض قوي بأن بإمكان الجمهورية مساعدتهم في تصوّر وإدراك الطريقة التي تُنظّم بها هذه الأمور في تلك النواميس التي تنتمي للناموس الإلٰهي الذي يأخذ سبيله مثل القوانين الوضعية البشرية.

وحول القسر والإكراه والعقاب الجسدي أو حرب المدن لا بد من أن نقول هنا: إنها ليست الطريقة السائدة للتعليم والمتّبعة داخل المدينة الفاضلة. فكيف إذن يُقاد الناس إلى الله عن طريق الدعوة؟ يقول ابن رشد: إن ذلك ممكن بطريقتين: إما من خلال الأقوال الإقناعية أو الأقوال البرهانية.

يتم استعمال الطريقة السابقة في تقديم العلوم النظرية أو استنتاجات معيّنة يتم الوصول إليها من قبل تلك العلوم إلى مدى بعيد. والقلة المنتخبة من جهة أخرى تعلم هذه الأمور بالطرق الصحيحة. وفي إشارة واضحة إلى أفلاطون، يستمر ابن رشد في القول: في تعليم الحكمة لعدد كبير من الجماهير، تُستعمل الطرق الإقناعية والبلاغية والشعرية لإنهم (= الجماهير) يكونون بهذا الصدد في إحدى الحالتين، إما أنهم يعرفونها (= الحقائق البرهانية) من خلال الأدلّة البرهانية، أو أنهم لا يعرفونها على الإطلاق. الحالة الأولى مستحيلة بالنسبة للجماهير بعامة، والثانية ممكنة طالما أنه من الملائم جداً أن يحصل كل شخص على معظم الكمالات الإنسانية لأنه منسجم مع ما هو موجود في طبيعته للحصول على ذلك ويتهيأ له. وبما أنه من المستحيل بصورة عامة أن لا تعرف الجماهير الغفيرة

(١) إن قصد ليرنر من قوله هذا هو أن ابن رشد قد وجد في جمهورية أفلاطون استجابة لأفكاره وتطلعاته وتطبيقاً على ظروف عصره وإشكالياته. [المعرّبان].

شيئاً عن الحقائق التأملية، وبما أنه تم التأكيد بصورة مطلقة على أنّه من الممكن أن تعرف هذه الأمور من خلال البرهان، فإننا نستدل على أنه مهما عرفت هذه الجماهير الغفيرة عن هذه الحقائق التأملية من خلال الأدلة الإقناعية والبلاغية فإنها ليست معرفة على الإطلاق وإنما هي اعتقاد فقط، ومن المحتمل أن يكون مثل هذا الاعتقاد مفيداً أو حتى حتمياً. ولكنها لا تضطرب مع المعرفة مثلما يتم الخلط بين الفضيلة الأخلاقية والفضيلة الفكرية.

إذن، إذا كانت المعرفة أو الطريق إلى الحقيقة العلمية هو حفظ القليل، فإن اللاحقيقة تبدو كأنها تراث للعديد من الناس. وفي مجال معين، فإن الحرّاس الشباب الأقوياء والعدد الغفير من المواطنين هم ذوو مركز متماثل. ولا واحدة من هذه المجاميع استطاعت استيعاب الدليل البرهاني. الأولى بسبب التخلّف المؤقت لأعضائها والأخرى بسبب فطرتها. وكل عضو من كلتا المجموعتين يحتاج إلى التعليم في الموسيقى والرياضة، والتعليم الذي يمثل أو يحاكي الحقيقة التي من الممكن معرفتها بصورة إثباتية وإن كان ذلك ليس من قبله. ومثل هذه المحاكاة تجعل ما هو غير قابل للبلوغ قابلاً للبلوغ، ولكن كونها محاكاة، فإن ما تنقله ليس بالشيء الحقيقي. وبالاقتباس من الفارابي يقترح ابن رشد التعليم الذي يتمّ فيه محاكاة السعادة الحقيقية لما يتمّ اعتقاده أنه سعادة حقاً.

ومن الحق القول إنه استناداً إلى هذا البرهان، لن تعرف الجماهير الغفيرة الشيء الأحسن حيث إن تعليمها هو تعليم في اللاحقيقة. ويوثّق ابن رشد هنا إدانة أفلاطون للقصص المزيفة والكاذبة، ولكن لا يقول شيئاً في هذا السياق للحيلولة دون استعمل الكذب البريء. وكل النقاش اللاحق لا يعدو كونه تداخلاً دقيقاً بين تقارير وجهات نظر أفلاطون وعرض لوجهات نظر ابن رشد الخاصة، متوَّجة بالدفاع عن الكذب لدى الملك على أساس أن القصص الكاذبة ضرورية لتعليم الجمهور. ولا يوجد هنا واضع للشرائع لا يستفيد من القصص الموضوعة، لأن ذلك شيء ضروري للجمهور من أجل بلوغ السعادة. ومع أن ابن رشد يوثّق في هذا السياق وجهة نظر أفلاطون في أن الكذب لا يُناسب حكم الله، فإنه لا يحول دون استعمال القصص الموضوعة في الشريعة، أو في ذلك الجزء منها، الذي ينشأ مثل القوانين البشرية (= الوضعية). تُعلِّم جمورية أفلاطون أن النظام الأمثل سوف يُحكم من قبل الفلاسفة، وأن الحكام البشر أي كل الحكام يجب أن يكذبوا. ولا يوجد هناك من يتكلم عن موضوع الفيلسوف الزور أو الكاذب بصورة مقنعة مثل جمهورية أفلاطون.

وإذا ما اعتقد ابن رشد أن الإسلام كان أو كاد أن يكون على حافة أفضل نظام، فإنه يوجد سبب للأخذ بنظر الاعتبار وبترو ما علّمه أفلاطون فيما يتعلّق بالحكم ومن ثم بالفيلسوف الكاذب (الزور). وبعبارةً بديلة، إذا ما اعتقد ابن رشد أن الإسلام هو أحسن نظام، فإنه يوجد سبب للأخذ بنظر الاعتبار ما علّمه أفلاطون مما له علاقة بالفيلسوف الحق، المعرّض للخطر والكذب. وابن رشد يشبه الأرواح التي من أصل واحد وطبيعة واحدة، ويجد المنفعة والملاءمة والقيمة في جمهورية أفلاطون لأسباب مختلفة. والتي ليست بأقل قيمة من هذه هي حقيقة أفلاطون حول الكذب.

ومن الإنصاف القول إنه في تقرير إعادة صياغة الجمهورية يؤكد ابن رشد أن عالمه، العالم المحدد والمحكوم من قبل القرآن، بإمكانه أن يستفيد من آراء أفلاطون. وأفلاطون هو المقياس،

وليس تلك المدن بالتأكيد، ولا حتىٰ فترة الإسلام المبكرة (الخلفاء الراشدون). وما يسود الآن هو الثاني الأحسن بصورة مميزة: حكم الشرائع وواضعيها. إن تقسيم الحكومة السياسية التي بناها أفلاطون كان بالقول فقط، ولكن هل أن تحقيقها يدخل في نطاق الإمكان؟ أو هل أن مدينة أفلاطون يلزمها حكم الفلاسفة، الحكم السابق على مدينة أفلاطون والذي من الممكن تحقيقه؟

الجواب هو أنه من الممكن للأفراد أن ينشأوا بهذه الصفات الطبيعية التي عزوناها إليهم، وإن يتطوّروا فضلاً عن ذلك من أجل اختيار الشرائع العامة التي لا تساعد أمة بعينها في اختيارها، ناهيك عن أن قانونهم الخاص لن يكون بعيداً عن القوانين البشرية. وإذا ما تم الإيفاء بهذه الشروط، فإن الحكمة يُمكن إكمالها في عصرهم، وهذه هي الأمور الموجودة في زماننا وفي شريعتنا. وإذا حدث وجاء أشباه هؤلاء وحكموا لفترة من الزمن غير محددة، فإنه يُمكن لهذه المدينة أن تظهر على وجه الأرض.

إن القوانين الإنسانية التي يعيش في ظلها الفلاسفة ليست مختلفة تماماً عن القوانين الخاصة بالفلاسفة. والقرآن لا يحول دون إمكانية حكم الفلاسفة، ولكن يجب أن يستمر الحكم أو خلافة الحكام إلى نهاية الزمن قبل مجيء الحكومة الفاضلة حقاً. إن هذه السلسلة من الظروف هي التي جعلت ابن رشد يتبنىٰ فكرة أفلاطون في إقصاء من هم من فوق سن العاشرة من المدينة. ومع ذلك، فإن هذا البديل حافل بالصعوبات. وليس بأقل صعوبة من ذلك هو أنه في هذا الوقت، الناس والمدن هم في ميل نحو الأعمال الجيدة أكثر من ميلهم للمعتقدات الجيدة. وهؤلاء الذين عرفوا هذه الأمور سيعرفون جيداً أن هؤلاء الناس والمدن ليسوا بأحسن من معتقداتهم.

والمدن التي هي فاضلة في أعمالها البطولية هي تلك التي تُدعى بالارستقراطية. وعلى الأرجح فإن التحوّل الراديكالي يحتاج إلى التنفيذ في مجال المعتقدات الراسخة جداً. وإذا ما أخذنا جميع الأشياء بنظر الاعتبار، يحق لنا القول إن ابن رشد لم يبالغ عندما أعلن أن طريقة أفلاطون لتحقيق ظهور أحسن نظام هي الطريقة الأسرع والأسهل والأفضل.

وأختم قولي هنا بأن ابن رشد يستحق أن يُعتبر الرفيق المخلص لأفلاطون.

شيكاغو، ١٩٧٤

رالف ليرنر
Ralph Lerner

تنبيه

اعتمدنا في نقل نص ابن رشد هذا من الإنجليزية إلى العربية على الطبعة الثالثة للكتاب، الصادرة عن مطابع جامعة كامبردج، لندن ١٩٦٩، باعتبارها طبعة منقّحة من قبل المترجم ـ كما أشار هو إلى ذلك ـ وهي ترجمة إرڤن روزنتال. وقد قمنا بمقارنتها بالترجمة الجديدة التي قام بها رالف ليرنز، وعنوانها، ابن رشد في جمهورية أفلاطون *Averroes on Plato's Republic*، الصادرة عن منشورات جامعة كورنيل في الولايات المتحدة الأمريكية، سنة ١٩٧٤، وذلك بغرض تقديم نص رشدي متكامل لهذا العمل الخطير في تاريخ الفكر السياسي العربي الإسلامي الوسيط.

مع ملاحظة أننا لم نرجّح ترجمة على ترجمة، إلاّ بقدر ما يسمح الأمر بتقديم نص لابن رشد أقرب ما يكون إلى الصحة.

المعربان

إشـارات

(١) تمّ إعطاء الفقرات الرئيسة في كل مقالة من مقالات الكتاب أرقاماً متسلسلة بقصد التوضيح والترتيب والرجوع إليها عند الضرورة؛ وإنْ كانت نشرة ليرنز قد خلت من ذلك الترقيم بعكس نشرة روزنتال.

(٢) تمّ الاعتماد على ترجمة الشيخ حنا خباز لنصّ محاورة الجمهورية لأفلاطون، والصادرة في القاهرة ١٩٢٩ (طبعة ثالثة). وعليه فإن جميع الحواشي التي ذُكرت فيها هذه المحاورة اعتمدت على النشرة المذكورة.

(٣) تمّ الرجوع إلى نص كتاب أرسطو الأخلاق، بترجمة إسحٰق بن حنين وتحقيق عبد الرحمٰن بدوي، وذلك لأن الاصطلاحات الواردة فيه قريبة من اصطلاحات ابن رشد في كتابه هذا.

(٤) إن العناوين التي أُعطيت في بداية كل مقالة في هذا الكتاب هي من وضعنا نحن، بالاستناد إلى مضمون كل مقالة.

المعرّبان

النص:

تلخيص السياسة لأفلاطون[1]

وهي أقواله العلمية[2]، التي هي الجزء الثاني من العلم السياسي < العملي >[3].

---

(١) عند ليرنر جوامع السياسة لأفلاطون *Epitome of Plato's Republic* وعند روزنتال تلخيص على جمهورية أفلاطون (= السياسة) *Commentary on Plato's Republic* وانظر ما قلناه بالتفصيل في المقدمة حول عنوان الكتاب وآراء الباحثين والمؤرخين لسيرة ابن رشد ومؤلفاته، وانحيازنا إلى لفظة تلخيص بدلاً من جوامع، وما هي الحجج التي سقناها لذلك. [المعرّبان].

(٢) عند روزنتال Theoretical، وعند ليرنر Scientific. وقد رجّحنا قراءة ليرنر على قراءة روزنتال، لأن العنوان يوحي بذلك. فضلاً عن أن لابن رشد مقدمات في كتبه الأخرى تشبه هذه المقدمة. [المعرّبان].

(٣) العملي، لفظة أضفناها من عندنا لتوضيح المضمون، ونعتقدها أقرب للمعنى المراد في هذا القسم من أقسام العلوم الفلسفية، والتي تنقسم عادة إلى قسمين رئيسين: العلم النظري والعلم العملي. وهذا الأخير يتضمن إلى جانب علم السياسة، علمي الأخلاق وتدبير المنزل. انظر توضيح ذلك لاحقاً. [المعرّبان].

المقالة الأولى[١]

عناصر المدينة الفاضلة ودستورها[٢]

(١)

إن الغاية من هذا الكتاب هو تلخيص الآراء العلمية[٣] المتضمنة في الأقوال التي تُنسب إلى أفلاطون في باب العلم السياسي[٤]، مهملين ذكر الأقوال الجدلية[٥]. وكما هي سنّتنا، فإننا نسعى إلى التلخيص في هذه المقالة، آخذين بالاعتبار أنه من الملائم، ومن أجل الترتيب في تعليقنا هذا، أن نقدّم المدخل الذي يتمّ فيه بيان الموضوع بحسب ما هو مناسب، لأن أفلاطون قد وضع هذا الكتاب بعد أن ألَّف كُتُباً أخرىٰ في هذا العلم. كما سنبيّن غرض هذا العلم وغايته وأقسامه كذلك[٦].

نقول: إن هذا العلم المعروف بالعلم العملي لهو مختلف بالأصل عن العلوم النظرية[٧]. وهذا من الحقائق التي لا جدال فيها لأن موضوعه مختلف عن موضوع كل واحد

---

(١) First Treatise.

(٢) هذا العنوان الذي وسمنا به هذه المقالة هو من عندنا بحسب ما هو متداول ومبحوث فيها، حيث يهتمّ ابن رشد هنا بالحديث عن عناصر المدينة الفاضلة وطبقاتها، وطرق التربية لكل طبقة من الطبقات، فضلاً عن الحديث عن كل عنصر من عناصر المدينة الفاضلة والدستور الملائم له. [المعرّبان].

(٣) عند روزنتال Theoretical وعند ليرنر Scientific. [المعرّبان].

(٤) عند روزنتال Political Science وعند ليرنر Republic [المعرّبان].

(٥) يشير ابن رشد هنا، إلى أن عمله هذا لن يهتم بذكر الآراء الأخرىٰ المعارضة لأشخاص الحوار في كتاب الجمهورية، بل سيهتمّ فقط بما أكده أفلاطون وتم الاتفاق عليه بين المتحاورين في الكتاب، أي بمعنىٰ أن محور اهتمامه سيكون الجانب العملي البرهاني من العلم السياسي القائم على ما هو بديهي فيه، وهو ما اتبعه في كل مؤلفاته وتلخيصاته بخاصة. انظر في ذلك: مقدمته لكتاب السماع الطبيعي، نشرة الهند، ضمن رسائل ابن رشد، حيدرآباد ١٩٤٦، ص ٢، حيث تشبه المقدمة تلك مقدمته أعلاه. [المعرّبان].

(٦) إن مقدمة ابن رشد هذه تعيّن مكانة العلم السياسي بين موضوعات الفلسفة، وهو هنا يتابع في تصنيفه لها وكذلك في تعريفه للعلوم، أرسطو. كما يتبنى على الأرجح لغة الفارابي الإصطلاحية، والتي هي الأخرى تتبع أرسطو. [روزنتال]

(٧) العلم النظري (= التأملي Speculative) هو العلم الذي غايته النظر من أجل النظر فقط. وهو ما أكدّه =

من العلوم النظرية، وإن مبادئه مختلفة عن مبادئها كذلك.

فمن ذلك أن موضوع هذا العلم يتضمن الأشياء الإرادية التي مبدأ وجودها منّا، ومبدؤها هو الإرادة والاختيار، مثلما هو العلم الطبيعي[1] الذي مبدؤه الأشياء الطبيعية، ومبدأ ما بعد الطبيعة هو الله، وموضوعها الأشياء الإلٰهية[2].

وهذا العلم مختلف على وجه الخصوص عن العلوم النظرية التي غايتها المعرفة النظرية لذاتها، وإنْ كان شيء فيها مرتبط بالعملي. فإن مثل هذا الأمر يُعتبر عرضياً، كما في العديد من الأمور التي يبحث فيها العلم الرياضي[3]. إنّ غاية هذا العلم < السياسي > هو العمل أو الفعل فحسب، مع أن أقسامه المتفرعة عنه يختلف أحدها عن الآخر بالترتيب وفي درجة مناقشته لهذا الفعل.

معنىٰ ذلك أن القواعد الموضوعة في هذا العلم كلما كانت أكثر عمومية، ستكون أكثر

= الفلاسفة أرسطو، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم كثيرون. ويتضمن هذا العلم البحث في علوم ما بعد الطبيعة (= الميتافيزيقا) والعلوم الرياضية التعاليمية (= الهندسة، الحساب، الفلك، الموسيقى)، والعلوم الطبيعية. [المعرّبان].

(١) إن هذه المقارنة بين العلم السياسي والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، سنجدها تتكرر باستمرار في ثنايا هذا الكتاب، يُضاف إليها كذلك علم الطب. وهو أمر يعود بنظرنا إلى كون ابن رشد هنا ينطلق في نظرته إلى السياسة من العلم إلى الفلسفة، وهو أمر جدير بالنظر والتوسّع من قبل الباحثين في فلسفته عموماً، والسياسي منها على الأخص، فضلاً عن أن هذه المقارنة بين العلم السياسي ومقابلاته التي ذكرنا إنما هو لتأكيد الجانب النظري منها فقط. [المعرّبان].

(٢) خلال هذا التلخيص، يتبنىٰ ابن رشد تحديد الفارابي للعلم الطبيعي الذي يتضمن من ضمن ما يتضمن كتاب النفس، إذ يحصي الفارابي في كتابه إحصاء العلوم ثمانية علوم طبيعية من ضمنها كتاب النفس. انظر تحقيق عثمان أمين لهذا الكتاب، القاهرة ١٩٦٨، ويجعل هنا ذكر مصطلح العلم الطبيعي بمعناه الواسع بحسب ما بيّنه أرسطو. وكما نعلم، فإن الفارابي هو أول فيلسوف مسلم يضم كتاب النفس إلى العلم الطبيعي، وكأنه يناظر بذلك الأجزاء الثمانية لمنطق أرسطو (الأورغانون). وهنا نتساءل: هل إن هذا التقسيم يعود مصدره إلى مدرسة الإسكندرية وتأثيراتها الهلّينية المستعملة من قبل الفارابي، أم هي أصالة فلسفية إسلامية من قبل الفارابي، وهو أمر يصعب الجزم به. انظر أيضاً: شتنشنايدر، الثمرة المرضية، ليدن ١٨٩٣، ص ١٠٨. وقارن: الغزالي مقاصد الفلاسفة، الذي يضمِّن معالجة النفس في القسم الطبيعي من الكتاب. ومن الواضح أن ابن رشد لم يشر إلى كتاب النفس تحت عنوانه المناسب، كما يفعل في تلخيصاته الأخرى، ما دام قد كتب تلخيصه لكتاب النفس سنة ١١٨٢ م/٥٧٨ هـ. ولكن من غير الممكن أن يكون هناك شك في ما يتعلق بمصدر عباراته كما هو مؤكّد من الملاحظات التي سنسوقها فيما بعد. [روزنتال]

(٣) العلم الرياضي التعاليمي هو أحد أقسام العلم النظري التأملي، والذي يضم إلى جانب علم الهندسة، علم الحساب وعلم الفلك (= النجوم) وعلم الموسيقىٰ. وينقسم هذا العلم بدوره وفي كل جزء من أجزائه إلى نظري وعملي. [المعرّبان].

بُعداً عن إحداث التأثير. وكلما كانت أقلّ عمومية كلما كانت أكثر قرباً من إحداث التأثير. ومثال ذلك ما نجده في علم الطب، فإن الجزء الأول منه يُسمى بالنظري[١]، ويُسمى الجزء الثاني بالعملي.

ولهذا، فإن هذا الفن < السياسيات >[٢] ينقسم إلى جزئين، يفحص في الأول عن العادات والشيم المكتسبة والأفعال الإرادية بالجملة، وفي ما يتعلق بعضها ببعض، وكيف يؤثر بعضها ببعض؛ وفي الثاني يتم الفحص عن كيفية غرس هذه العادات في النفوس[٣]، وأي منها هي الحاكمة[٤]، لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام، وأي العادات تعيق الأخرى. وعلى العموم فإننا نجد أن هذا الجزء ينظر في الأشياء التي تقبل الإدراك، إنْ كانت قائمة على مبادىء عامة[٥].

إن الجزئين الأول والثاني للعلم السياسي يقفان في ما بينهما من علاقة على مُستوى واحد، كما هي الحال في صلة كتاب الصحة والمرض بكتاب تدبير الصحة ودفع المضار في علم الطب[٦].

والجزء الأول من فن السياسيات متضمن في كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس[٧]، بينما يتضمن الجزء الثاني منه كتاب السياسيات لأرسطو وهو مما ليس في

---

(١) عند ليرنر: الجزء العلمي Scientific part وعند روزنتال: الجزء النظري Theoreical part. [المعرّبان].

(٢) < السياسيات >، إضافة من عندنا لتوضيح النصّ. [المعرّبان].

(٣) عند ليرنر: Souls، وعند روزنتال Soul. [المعرّبان].

(٤) الإشارة هنا إلى قوى النفس الثلاث التي ذكرها أفلاطون في محاوراته ولا سيما الجمهورية وفيدون وغيرهما. وكذلك الإشارة إلى أرسطو في كتاب النفس. انظر الترجمة العربية القديمة له، نشرة بدوي، بيروت ١٩٨٠. [المعرّبان].

(٥) يقصد ابن رشد أن غاية العلم السياسي وهدفه هما وضع القواعد العامة المضبوطة للعدالة في المجتمع، مثلما هو شأن علم الأخلاق بالنسبة للفرد. [المعرّبان].

(٦) ضمن قائمة حنين بن إسحٰق لمؤلفات جالينوس المنقولة إلى العربية. انظر كتاب ج. براجستراسر، حنين بن أسحٰق والنقول من السريانية إلى العربية لمؤلفات جالينوس (ليبزيغ ١٩٢٥)، وكتابه الآخر البيليوغرافيا الجالينوسية لحنين بن إسحٰق، (ليبزيغ ١٩٣٢). ومن غير المؤكد بصورة دقيقة أي من هذه العناوين هو المطابق، ولكن الكتاب الأول يحتوي على اثنين من العناوين التي تمثل الكتب التي أشار إليها ابن رشد، كتاب في تدبير الصحة، وكتاب حفظ الصحة في صناعة الطب. قارن: إن باجة، تدبير المتوحد (مدريد ١٩٤٦، ص ١٢)، والذي ترد فيه إشارة إلى هذا الكتاب لجالينوس (= حفظ الصحة). [روزنتال].

(٧) إن ابن رشد هنا يشير إلى كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو والذي عمل له تلخيصاً لكنه هو الآخر قد ضاع أصله العربي. وبخصوص كتاب أرسطو، انظر ترجمة إسحٰق بن حنين له، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، الكويت ١٩٧٩. [المعرّبان].

متناول أيدينا الآن. وكذلك في كتاب أفلاطون أيضاً، والذي نقصده هنا بالتلخيص[١].

وقبل أن نبدأ بتلخيصنا المطوّل لما تحتويه هذه المقالات، فإنه من الملائم لنا أن نشير إلى ما شرحناه في الجزء الأول[٢]، والذي يمكن أن نضعه أصلاً لما نريده قوله هنا[٣].

نقول: لقد تمّت في الجزء الأول من هذا العلم الإشارة إلى أن الكمالات الإنسانية بالجملة أربعة كمالات هي: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية والأفعال الإرادية، وأن هذه الفضائل إنما توجد من أجل الفضيلة النظرية[٤] التأملية، وتكون بمثابة خادمة لها وتتهيأ لها، وهي الغاية القصوىٰ التي من أجلها توجد[٥].

(٢)

وقد تمّ التعليق هناك أيضاً[٦] على أمرين: إما أنه من غير الممكن لشخص واحد

---

(١) عند روزنتال: Comment: وعند ليرنر Explain. إن إشارة ابن رشد هنا لها دلالتها العلمية والتاريخية، حيث إن كتاب أرسطو الموسوم بالسياسيات، لم ينقل إلى العربية في زمن عصر الترجمة العربية القديمة التي جرت في أروقة بيت الحكمة العباسي. وقد عوض عنه كتاب السياسة والمعروف خطأ بكتاب الجمهورية لأفلاطون، فضلاً عن تلخيص النواميس لجالينوس على محاورة النواميس (= القوانين) لأفلاطون، مما اضطر الفارابي أن يضع على هذين الكتابين لأفلاطون تلخيصاً للنواميس. انظر نشرة بدوي لكتاب النواميس للفارابي، ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام (ط ٣، بيروت ١٩٨٢)، وكذلك كتاب الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، وهو أمر قد ارتضاه ابن رشد لنفسه جرياً على نهج الفارابي السابق، فعمل هو الآخر تلخيصاً لكتاب السياسة لأفلاطون. [المعرّبان].

(٢) انظر، ما قلناه في الحاشية ما قبل السابقة أعلاه. [المعرّبان].

(٣) يبدو أن ابن رشد هنا قد تصوّر السياسيات بالطريقة ذاتها التي اتبعها المسلمون مع الفقه من حيث إن دراسته تتطلب الاهتمام بالأصول. [روزنتال].

(٤) لاحظ هنا النهج المثالي في تقسيم الفضائل، وتكوين النظريات الأخلاقية والسياسية عند هؤلاء الفلاسفة المتأثرين بأفلاطون، حيث يعتبرون التأمل النظري أرفع منزلة من العمل بأي شكل من الأشكال. وأصله برأينا منهج أيديولوجي قبل أن يكون منهجاً فلسفياً خالصاً. [المعرّبان].

(٥) تمت الإشارة إلى هذا التقسيم للفضائل من قبل في كتاب أرسطو، الأخلاق، انظر، ترجمة إسحٰق بن حنين، (ص ٧٠، ٨٣، ٣٥٠ في ما خصّ التأمل، وص ٣٥٣ في ما خص الفضائل العملية). ويوجد ذكر لهذه الفضائل الأربع مجتمعة في كتاب الفارابي، تحصيل السعادة، الذي يشرح بإسهاب كل ما له علاقة بالسعادة القصوىٰ التي تحصل في المدينة. وقد ذُكرت هذه الفضائل في الصفحات ٢، ١٦، ٢٦ من نشرة حيدرآباد ١٣٤٥ هـ. قارن كذلك بـ أرسطو اللاتيني، المنشور في البندقية ١٥٥٠ م، مع تعليقات ابن رشد. وأينما يرد ذكر تلخيص الأخلاق لابن رشد، تمّ الاستعانة بالترجمة العبرية لهذا الكتاب بقلم شموئيل بن يهودا. قارن أيضاً مفهوم موسى بن ميمون للدولة والمجتمع في كتابنا موسىٰ بن ميمون، لندن ١٩٣٥، ص ٩٦. [روزنتال].

(٦) إن ابن رشد هنا يقدّم وبصورة اعتيادية تعليقاً مفصّلاً باستعمال التلخيص الموجز. [روزنتال].

الحصول على كل هذه الفضائل، أو إنْ كان ذلك ممكناً فإنه في غاية الصعوبة أن يجد في إمكانه الحصول على كل هذه الفضائل دفعةً واحدة. ولكن من الممكن نوعاً ما أن توجد هذه الكمالات علىٰ الأغلب مجتمعةً في عدة أشخاص على نحو متصل، وإنه لمن غير الممكن أن نرى شخصاً واحداً يقوم حتى ولو بواحدة من هذه الفضائل بصورة مستقلة دون عونٍ من أحد، وإنْ كنا نعلم أن الإنسان بطبعه يحتاج إلى معونة الآخرين في اكتساب فضائله، ولهذا صحّ القول: إن الأنسان كائن مدني بالطبع[1].

وهذا الشيء نحتاجه ليس لكمالاتنا الإنسانية فقط، وإنما لضرورة الحياة أيضاً. وهذا الشيء يشترك فيه الإنسان مع الحيوانات إلى حدّ ما، مثل الحصول على الطعام واللباس والمأوى[2]. وبالجملة، فإن أي شيء يحتاجه الإنسان إنما يعود إلى القوة الشهوية فيه[3].

وإن الحصول على الحاجات إنما يتم بعدّة طرق، ولتكن للضروريات التي لا يستطيع الإنسان أن يوجد بدونها[4]. وأنه لمن المستحيل على الإنسان بمفرده أن يوفّر كل متطلبات عيشه < من حيث المأكل والمسكن والملبس >؛ أو طلباً لمزيد من السهولة على سبيل المثال، فإنه من الممكن لزيد أن لا يحرث الأرض ويبذر الحبوب، غير أنه إذا ما حرث الأرض وبذر الحبوب فإن حياته لن تكون بتلك السهولة فحسب، بل إن ناتج ذلك سيؤدي إلى الخير الأسمى بالفعل[5].

---

(١) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، ط ٣، القاهرة ١٩٢٩، ك ٢، (٣٦٩ ب)، ص ٤٠، وهي الترجمة والطبعة التي سنعتمدها هنا للمقارنة. ويشير الرمز (ك) إلى الكتاب من كتب الجمهورية، وعددها عشرة، ويشير الرقم بين الهلالين إلى الفقرة من الكتاب المعني، و(ص) إلى الصفحة. وقارن أيضاً: أرسطو، الأخلاق، الترجمة العربية القديمة (بدوي)، ص ٦٦. [المعرّبان].

(٢) انظر: أفلاطون، الجمهورية (خباز) ك ٢، (٣٦٩ د)، ص ٤٠. وهذا بنظر أفلاطون، أول وأبسط أنواع الاجتماعات الإنسانية. [المعرّبان].

(٣) يبدو من هذه العبارة لابن رشد أن الدافع الرئيسي لقيام الاجتماع الإنساني وما شاكله إنما يعود إلى العامل الاقتصادي. ولذا يبدو الأمر جلياً في ارتباط السياسة والأخلاق بالاقتصاد، وهو ما سيتوضح لاحقاً في نقاش ابن رشد وتبعاً لأفلاطون في هذا الجانب. [المعرّبان].

(٤) هناك رغبات أو حاجات ضرورية لا يمكن للإنسان العيش بدونها، مثل المأكل والملبس والمسكن والمنكح؛ وهناك رغبات غير ضرورية يمكن للإنسان العاقل الفاضل الاستغناء عنها، مثل حب الشهوات من المأكول والمشروب والمنكوح وجمع المقتنيات والعطور ومظاهر الزينة والبذخ وغيرها. انظر نقاش ذلك بالتفصيل في المقالة الثالثة من هذا الكتاب، ولا سيما في ما يخصّ خصال المستبد أو طباعه. [المعرّبان].

(٥) يوافق ابن رشد أفلاطون، في هذه النقطة. وانظر أيضاً: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (نشرة ألبير نصري نادر، ص ٩٩) والذي تمّ فيه استعمال كلمة «الكمال» بدلاً من «الفضيلة» كما هي عند ابن رشد. كذلك قارن للفارابي كتاب السياسة المدنية (نشرة حيدرآباد، ص ٣٩)، وكذلك روزنتال، =

ولذلك، إذا ما اختار الإنسان حرفةً ما منذ نعومة أظفاره ومارسها لزمن طويل، فإن عمله بتلك الحرفة سيكون أفضل. وهذا هو السبب الذي تأدىٰ بأفلاطون إلى الاعتقاد بأنه من غير الملائم لأي إنسان أن يعمل بأكثر من حرفة واحدة[1]. وكما سنشرح ذلك فيما بعد، فإننا إذا أردنا الحق فإنه من المحال تماماً على الإنسان أن يجيد العمل بأكثر من حرفة واحدة[2]، ولو كان ذلك ممكناً فإنه لن يجيد عمله ذاك بحذق.

ولأنه من غير الممكن الحصول على الكمالات الإنسانية مجتمعةً، فإنه لا يستقيم ذلك إلا لجماعة من الناس[3]، وذلك لاختلاف الأفراد في ما بينهم من حيث الرغبات والميل إلى هذا أو ذاك، نظراً لاختلاف هذه الكمالات. لأنه لو كان الواحد قادراً بطبعه على بلوغ سائر الكمالات الإنسانية، فهذا يعني أن الطبيعة تفعل باطلاً. وهذا محال، لأن ما يتنافى والعقل افتراض إمكانية تحقّق شيء ما ولكن حصوله بالفعل مستحيل.

وهذا المبدأ قد تم شرحه من قبل في السماع الطبيعي[4]، حيث إن المشاهدة تثبت لنا وجود أفراد بمثل هذه الطبيعة[5]. حتى إن ذلك يظهر أكثر وضوحاً في الكمالات الأسمى، بحيث لا يوجد كل إنسان بالفطرة محارباً، أو خطيباً، أو شاعراً، بل والأكثر من ذلك لا يوجد فيلسوفاً بالفطرة.

وبعد كل هذا الذي بيّناه وشرحناه، فإنه من الضروري أن توجد هناك جماعة من الناس تتصف بسائر أصناف الكمالات الإنسانية، يعضد كل واحد منها الآخر لأجل بلوغ الكمال

= «ابن باجة ومكانة السياسات في فلسفته» (مجلة الثقافة الإسلامية، العدد ٢٥، القسم الأول) إذ يرىٰ ابن باجة أن الفيلسوف وحده هو الذي يتمكّن من تحقيق الكمال الأقصى للتأمل، كونه أكثر الرجال اكتفاءً ذاتياً. ولكن في ضوء كتاب الأخلاق لأرسطو (بدوي، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢)، فإن ابن رشد يظهر أقرب إلى أفلاطون في تأكيده جانب التعاون والتبادل بين الناس. قارن أيضاً: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص ٦٦. كذلك قارن: أرسطو، كتاب النفس، (نشرة أحمد فؤاد الأهواني)، طـ ٢، القاهرة ١٩٦٢، ص ١٢٢ وص ١٢٧، والذي ينص على أن الطبيعة لا تفعل باطلاً. [روزنتال].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٢ (٣٧٠ هـ)، ص ٤١. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٢ (٣٧٤ أ ـ ب)، ص ٤٤ ـ ٤٥. [المعرّبان].

(٣) نفسه، أيضاً، ك ٢ (٣٧٠ ب)، ص ٤١. [المعرّبان].

(٤) انظر: ابن رشد، السماع الطبيعي، نشرة الهند، حيدرآباد ١٣٦٥ هـ، ص ٢٢. حيث إن الشيء الذي بالقوة لا يقوى على أن يوجد بنفسه بل بعلّة أخرىٰ توجده هي الصورة. انظر كذلك: فصل الحركة من الكتاب. ويلاحظ هنا أن ابن رشد كثيراً ما يورد ذكر كتاب الطبيعة في ثنايا شرحه، وهو يعني به كتاب النفس الذي لم يكن قد كتبه بعد بشكله المتعارف عليه. [المعرّبان].

(٥) انظر: أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحٰق بن حنين، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، القاهرة ١٩٦٤، ج ١، المقالة ٣، ص ١٨٢ (فصل الحركة). [روزنتال].

أقصاه، فيعضد الأكمل منهم الأنقص لبلوغ كماله الخاص به، والأنقص كمالاً يتبع الأكمل كوسيلة لتهيئة كماله[1].

ومثال ذلك فن الفروسية وصناعة اللجام، فإنهما يعضدان بعضهما بعضاً. فحرفة صناعة اللجام تمهّد لفن الفروسية، وفن الفروسية يُرينا بأية طريقة يمكن للجام أن يكون أكثر تأثيراً وأفضل حالاً، وكيف أن صناعة اللجام وفن الفروسية يعملان لأجل غرض مشترك[2].

(٣)

وقد تمّ توضيح ذلك في الجزء الأول من هذا العلم[3]، أي بكم طريق يُمكن أن يكون للفن الواحد التأثير على الفن الآخر. ومع ذلك، فإنْ لم توجد جماعة مثل هذه، فإنما يعود ذلك إما إلى أن الناس لم يبلغوا الكمالات الإنسانية، أو أن تحصيلهم لها كان ساقطاً وينقصه الكمال[4].

وبالجملة، فإن صلة هذه الفضائل بأجزاء المدينة[5]، إنما هي مثل صلة النفس بقواها[6]. ولهذا فإن المدينة ستكون فاضلة بسبب القوة النظرية التأملية التي تتحكّم في باقي القوىٰ الأخرىٰ، شأن الإنسان الذي يُعتبر فيلسوفاً حكيماً في قوته الناطقة العاقلة التي بها يسود على باقي قوىٰ النفس المرتبطة به < الغضبية والشهوية >[7].

وهذا يعني أنه سيرغب في الأشياء التي تتطلّب وتتكلّف ذلك، ويمكن للعقل أن يصيب في أحكامه وفق مقياسٍ كهذا وزمانٍ كهذا.

وأيضاً يكون الإنسان شجاعاً في الجزء الغضبي من النفس وبمقدار ما تتطلّبه الشجاعة

---

(١) هذا الاستنتاج خاص بابن رشد [روزنتال].

(٢) انظر: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص ٥٤. [المعرّبان].

(٣) الإشارة هنا إلى تلخيصه لكتاب الأخلاق لأرسطو. [المعرّبان].

(٤) انظر الحاشية ما قبل السابقة أعلاه، مع تلخيص ابن رشد للكتاب (مخطوط) ورقة ١٩ أ. [روزنتال].

(٥) «المدينة» هي الاستعمال الاصطلاحي لهذه اللفظة والتي سترد هنا في هذا الكتاب بدلاً من لفظة «الدولة». قارن في ذلك كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، حيث ترد كلمة «مدينة» وإن كانت دلالتها السياسة تشير إلى الدولة كنظام سياسي متكامل. [المعرّبان].

(٦) إن هذه المقارنة والمماثلة بين المدينة وأجزائها (عناصرها) والنفس وقواها هي التي ستتخلّل كل تلخيص ابن رشد هذا للمدينة الفاضلة ومضاداتها، انظر بخاصة المقالة الثالثة من هذا التلخيص. وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك ٤ (٤٤١ هـ)، ص ١٠٧. [المعرّبان].

(٧) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٤١ أ)، ص ١٠٦ ـ ١٠٧. وقارن كذلك ما سيذكره لاحقاً ابن رشد في المقالتين الثانية والثالثة عن هذه القوىٰ. [المعرّبان].
وقارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٣٤٨، مع تلخيص ابن رشد (مخطوط) ورقة ٧٥ ب. [روزنتال].

وفي ما يقدّره المكان والزمان والحدّ الذي تأمر به الحكمة[١].

ويحدث الشيء نفسه وبدقة لضبط النفس. وهذا ما ينطبق على سائر الفضائل[٢]. فإن الإنسان سَيُمَيّز في كل الفضائل العقلية والخلقية وسيتمتع بالعدالة بتوافق وسيادة هذه الفضائل بعضها على بعض.

إذن، هذه هي العدالة التي بحث فيها أفلاطون في الكتاب الأول من السياسة، وبيَّن طبيعتها وشرحها ودافع عنها في الكتاب الرابع منه[٣]، ومعناها: اقتصار كل إنسان على اتباع أحسن ما يستطيع من الفعل المؤهّل له بطبعه[٤].

إن هذا التصوّر قائم فقط عندما تكون طبقات المدينة خاضعة لما يرسمه العلم النظري التأملي والراسخون في هذا العلم. ولهذا أكد أفلاطون أنه يجب أن تكون طبقة الفلاسفة هي الطبقة الحاكمة، أي هؤلاء الذين يُمارسون العلوم العقلية التأملية، وقد برعوا فيها، والتي تقوم العدالة في النفس الواحدة بصورة مماثلة لذلك[٥]، أي أن كل واحد من أجزائها يفعل ما عليه أن يفعله بالحدّ والزمان الملائمين. لأن العدالة تقوم فيها على خضوع كل جزء من أجزاء النفس للعقل. لذا، فحال المدينة وأجزائها تُشبه حال النفس.

(٤)

ولهذا عليك أن تعرف أن بعض الفضائل تُنسب إلى طبقة واحدة من طبقات المدينة، مثل الحكمة أو الشجاعة[٦]، غير أن الفضائل الأخرى تُنسب إليها لأنها موجودة في كل طبقة من طبقات المدينة[٧] مثل العدالة والعفة. وهذا واضح من طبيعتها.

ونسأل، هل إن فضيلة الحرية موجودة في كل طبقات المدينة أم في واحدة منها؟ ذلك هو ما يتطلّبه البحث هنا[٨].

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٤٢ ب ـ جـ)، ص ١٠٨. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٤ (٤٤٢ جـ ـ د)، ص ١٠٨. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ١ (٣٥١)، ص ٢٥؛ وقارن ك ٤ (٤٤١ حـ)، ص ١٠٧. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٤، (٤٤٣ أ ـ جـ)، ص ١٠٩. يقول أفلاطون: «فلا يدع العادل قواه الروحية تتجاوز حدود اختصاصه، وتتدخل في اختصاص غيره فتعمل على ذلك الغير، بل يحسن ترتيب بيته، وإذ هو سيد نفسه بعقل خلقه ليكون على أتم وئام مع نفسه». [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٤ (٤٤١ د ـ و)، ص ١٠٧. [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٤ (٤٣٢ أ)، ص ٩٨. [المعرّبان].

(٧) نفسه، ك ٤ (٤٢٧ جـ ـ ٤٣٤ أ)، ص ٩٤ ـ ١٠٠. [المعرّبان].

(٨) أي في هذا الكتاب كما يرى ابن رشد. [المعرّبان].

وكما هي الحال مع ما أتينا على شرحه، وإن كنا قد شرحناه في الجزء الأول من هذا العلم[1]، أي مما تتألّف هذه الفضائل بالجملة، فثمة تبقىٰ الآن ثلاثة أمور تستحق منا الاهتمام والعناية والفهم التامّ لها.

الأمر الأول، هو أن نعي الشروط التي ينبغي توفرّها لتمكين هذه الفضائل من العمل[2]. وقد أوضحنا ما تكون عليه الشجاعة بذاتها، وأنها شيء ما في النفس وسط بين التهوّر والجبن، وهي الصفة التي يسود بها الإنسان بطريقة صحيحة وبالحدّ والزمان الملائمين، وإن كان حدّها هذا يتطلّب منا فرض شروط خاصّة بالفعل. وفيما عدا ذلك، فإنه من غير الممكن أن تعمل، لأن الغاية القصوىٰ في هذا العلم ليست معرفة ماهية الفضائل فحسب بل والعمل بها، كما صرّح بذلك أرسطو[3].

والأمر الثاني، هو كيف يُمكن غرس هذه الفضائل في نفوس الشبان والبالغين، ومن ثم تنميتها في نفوسهم مرتبة مرتبة إلى أن تبلغ كمالها. ثم كيف يمكن المحافظة عليها، وكيف يجب علينا إزالة أو استئصال الشرّ والرذيلة من نفوس الأشرار. وبالجملة، فإن هذا الأمر يُشبه حالة من حالات الطب[4]، فكما أن هناك جزءاً من علم الطب يبحث في كيفية جعل الجسم ينمو بشكل صحيح ومعافىٰ والحفاظ عليه من الأمراض وإزالتها عندما يمرض. إذن، هكذا ينبغي معالجة النفس[5].

والأمر الثالث، هو كيف تؤثر هذه الفضائل الواحدة منها بالأخرى؛ وما هي المميزات التي تجعل تأثير تلك الفضائل أكثر كمالاً عندما تقترن بفضائل أخرى معينة؛ وأي الفضائل

---

(1) يقصد ابن رشد: تلخيص الأخلاق لأرسطو. [المعرّبان].

(2) قارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي) ص ٢١٦ وما بعدها، في ما يخص البحث عن الحكمة النظرية؛ كذلك ص ٩٦ عن فضيلتي الشجاعة والعفة؛ وص ١٧٢ عن فضيلة العدالة. ونحن نلاحظ أن ابن رشد يورد ذكر الحرية، وإنْ كان أفلاطون لم يناقشها. انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٩٧، وقارن: الجمهورية ك ٤ (٤٤٣ جـ ـ ٤٤٤ ب)، ص ١٠٩. [روزنتال والمعرّبان].

(3) انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٨٧، حيث يقول: «وإذا كان هذا الكتاب ليس فيه قصد النظر والعلم بمثل الكتب الأُخر، وذلك أن بحثنا فيه ليس هو لنعلم ما الفضيلة، لكن لنصير أخياراً، ولولا ذلك لما كان فيه لنا درك قصد». انظر، نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٨، كذلك ص ٢٥٨. يعرّف أرسطو الحكمة العملية بأنها القابلية للفعل وليس المعرفة فقط. ويكرر ابن رشد ذلك في تلخيصه كما هو في الترجمة العبرية للكتاب (مخطوط) ورقة ١٠٣ ب، كذلك قارن ورقة ١٦٨ ب منه. [روزنتال].

(4) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٤٤ جـ)، ص ١١٠. [المعرّبان].

(5) يهتم ابن رشد كثيراً بالمقارنة مع علم الطب، كما هو مذكور في الجمهورية لأفلاطون، والأخلاق لأرسطو (بدوي)، ص ٢١٧ ـ ٢٢٤، بقوله: «.. وليسا بعضاً من العلوم الجزئية مثل الطب، وهو علم الأمور المتعلقة بالصحة». انظر كذلك ما سنذكره عن هذا الموضوع لاحقاً. [روزنتال].

تجعلها أقل كمالاً، مثلما يحكي الطبيب عن مجموع الأحوال التي تولّد الصحة وتحافظ عليها في الجسم. كذلك الأمر مع النفس، فهو مشابه تماماً.

ويمكن للمرء أن يفهم ذلك فقط من خلال معرفة الغاية من الكمالات المتعددة، وغايتها كونها جزءاً من المدينة، مثلما أن المرء يفهم كيفية المحافظة على صحة أعضاء جسمه من خلال معرفته بعلاقتها بأعضاء جسمه الأخرىٰ وأهميتها لبعضها بعضاً.

(٥)

وبعد أن بيّنا كل ذلك، سوف نشرح طريقة قيام كل فضيلة مفردة في نفوس أبناء المدينة، وكيف يتم ذلك، وما عليك إلا أن تعرف أن ماهو كافٍ لوصفها بعبارة ليس بكاف في ترسيخها وغرسها في المدن والأمم بصورة عملية، لأنه يجب أن تأخذ بحسبانك فيما بعد قوة الحكم والكفاءة كما هي الحال في علم الطب[1].

(٦)

ولهذا يقول أفلاطون، إنه لمن الملائم أن يأخذ الحكماء الكبار[2] علىٰ عاتقهم سياسة المدن وإدارتها، الذين تتوفر فيهم المعرفة النظرية التأملية، والخبرات العملية المكتسبة على طول الزمان. فإن الطبيب لا يُعتبر طبيباً كاملاً إلاّ إذا جمع إلى جانب المعرفة النظرية المبادىء العامة الثابتة لفن الشفاء، وبذا تصبح الفضيلة العقلية النظرية حقاً شرعياً له، ويحق له أن يطبّق هذه المعرفة على حالات عملية من خلال خبرته، وقد تم توضيح ذلك وشرحه في الجزء الأول من هذا العلم[3]، ولذ فإنا سنعود إلى ما بدأنا منه.

---

(١) لاحظ هنا المقارنة بين الأخلاق والسياسة من جهة وعلم الطب من جهة أخرىٰ عند ابن رشد، وهو ما تتضمنه الفقرتان ٤ و٥. وهو أمر سيتكرر كثيراً في ثنايا هذا الكتاب، وهذا يعود برأينا إلى كون ابن رشد طبيباً وفيلسوفاً في آن واحد. [المعرّبان].

(٢) يقصد ابن رشد ما قرره أفلاطون في هذا المجال من أن إدارة المدينة يجب أن توضع في عهدة الحكماء الكبار لأنهم جمعوا ما بين المعرفة النظرية والخبرات العملية، فتحققت لهم السعادة الكاملة. [المعرّبان].

(٣) انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٢١٦ ـ ٢١٧ وص ٢٢٠ وما بعدها. كذلك تلخيص الأخلاق لابن رشد، ورقة ٤٢ ب ـ ٤٣ أ. وحول العلاقة بين هذه العلوم، انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٣٥٦ وما بعدها. وقارن: الفارابي، إحصاء العلوم، ص ١٢٤؛ كذلك تحصيل السعادة (نشرة الهند)، ص ٣٨ وما بعدها، في ما يخصّ العلاقة بين الفلسفة والسياسة؛ ويشير الفارابي في تحصيل السعادة إلى ما ذكره أفلاطون في طيماوس (ص ٤١) حول هذه العلاقة. [المعرّبان وروزنتال].

(٧)

نقول، إن أفلاطون قد تطرق عند حديثه عن فضيلة الشجاعة[١]، وعن كيفية ترسيخ وغرس الفضائل في نفوس أهل المدينة، إلى أفضل الوسائل لفهمها وكيفية اكتسابها والحفاظ عليها من قبل أهلها، وإلى الطرق الأكثر كمالاً، التي هي بالنسبة لنا البحث في الغرض والغاية من معالجة مثل هذه الفضائل في المدينة.

نقول، إجمالاً توجد طريقتان لغرس وترسيخ الفضائل في نفوس أهل المدينة، الأولى هي غرس الإقناع[٢] في نفوسهم من خلال الأقاويل الخطابية والشعرية. وهذا جزء من العلوم النظرية التأملية الخاصة بخطاب الجمهور[٣].

غير أن طريقة تعلم العلوم النظرية التأملية إنما هي للخواص[٤]، وهو المنهج الصحيح والقويم كما سنبيّن ذلك فيما بعد.

ولكي يُعلّم الجمهور الحكمة قرر أفلاطون استعمال الطرق الخطابية والشعرية لهم. وتوجد هناك طريقتان لتعليم الجمهور: إما أن يتعلموها عن طريق الأقوال البرهانية[٥]، أو أنهم لا يتعلمونها على الإطلاق. الأولى مستحيلة والثانية ممكنة. لذا، فإن من الملائم لكل

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٤، ص ٩٦. [المعرّبان].

(٢) الإقناع أو الاقتناع conviction، هو إذعان النفس نفسياً لما نجده في أدلة ويسمح بقدر من الرجحان والاحتمال، ويميزّه من اليقين، ويستند إلى أسباب فكرية يتميز بها عن الاعتقاد الذي يكون مجرد قبول أو نتيجة بواعث عملية أو شخصية. والإقناع بالشيء هو الرضىٰ به، ويطلق على اعتراف الخصم بالشيء عند إقامة الحجة عليه، وهو على العموم إذعان نفسي، إلاّ أنه دون اليقين في دقته. ويستند الإقناع إلى أسباب فكرية، كما ويسمح الإقناع للمتكلم باستعمال الخيال والعاطفة في حمل الخصم على التسليم بالشيء. وإذا علمنا أن معظم الناس لا يتأثرون إلاّ بالخيال والعاطفة، أدركنا ما للقدرة على الإقناع من أثر في سيطرة الخطباء على الجمهور. والقياس الإقناعي هو قياس خطابي مركّب من المشهورات والمظنونات. انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ١١١ ـ ١١٢. كذلك، إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ١٩. [المعرّبان].

(٣) يُلاحظ هنا أن ابن رشد قد أسقط الخطاب الجدلي من حديثه وركّز اهتمامه على القياس الخطابي والقياس الشعري. انظر كذلك للتفصيلات: ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق بدوي، بيروت، (د.ن)، ص ٣. [المعرّبان].

(٤) يعني ابن رشد بذلك الفلاسفة بخاصة، وهو تعبير نجده يتكرر كثيراً في الكتابات الفلسفية العربية الإسلامية. [المعرّبان].

(٥) لاحظ هنا ما يقرره ابن رشد، وهو فيلسوف يدافع عن الفلسفة، من أن الفلسفة ليست مشاعة للعامة، بل هي للخاصة فقط، لأنه لا يمكن إدراك أبعادها إلاّ لمن لديه الرغبة أو الميل إلى هذه الصناعة. فالفلسفة بنظره يجب ألا تكون مشاعة للعامة خوفاً من الوقوع في المحظور الذي تشدّد عليه الفلسفة دوماً. انظر كتابه: فصل المقال حول هذا الموضوع. [المعرّبان].

إنسان أن يحصل على الكمال بقدر ما تؤهله طبيعته وقدرته واستعداده لذلك.

ومن جهة أخرى، فإن إيمانهم أو اعتقادهم بمعرفة المبدأ الأول والغاية النهائية التي يجاهدون للإيمان بها على قدر استعدادهم الطبيعي، نافع في تهيئتهم للفضائل الخلقية الأخرى للسلوك العملي(1).

غير أن غرس الفضائل الخلقية والسلوك العملي(2) وترسيخه في نفوسهم بواسطة الطريقة الأولىٰ سوف يقودهم نحو إدراك هذا السلوك العملي وهذه الفضائل عن طريق نوعين من الأقاويل مجتمعة، هي الأقاويل الإقناعية أو الأقاويل الانفعالية(3)، التي تحرّكهم نحو هذه الفضائل الخلقية(4).

والطريقة الأولى للتعليم (الإقناعية) هذه ستكون ممكنة وغالباً فقط لهؤلاء الجمهور الذين ترعرعوا مع هذه الأشياء منذ طفولتهم وصباهم، وإن كانت هذه الطريقة واحدة من طريقتين للتعليم تتبعان الطريقة الطبيعية(5).

أما الطريقة الثانية، وهي التي إذا تعذّر الإقناع اقتضىٰ اللجوء إليها، ويتمّ تطبيقها على الخصوم والأعداء، وهم الذين طريقتهم غير متمسكة بالفضائل المرغوبة فيهم طوعاً، وتدعىٰ بطريقة القسر والإكراه باستعمال العقاب الجسدي. ومن المؤكد أن هذه الطريقة لا يُلجأ إليها بين أهل المدينة الفاضلة. وحتى لو كانت هذه الطريقة قد استخدمت ضرورةً، فليس للإكراه المطبّق على الأمم الضالة أن يتخذ شكلاً آخر سوى الحرب(6). فهي لا تمثل المهارة الإكثر

---

(1) يقرأ روزنتال: السلوك العملي، ويقرأ ليرنر: الفنون العملية. [المعرّبان].

(2) راجع الهامش السابق. [المعرّبان].

(3) الأقاويل الانفعالية أي المؤثّرة في الجمهور بعامة. [المعرّبان].

(4) في هذه الفقرة (الفقرة ٧) من بدايتها إلى هنا، قارن: الفارابي، تحصيل السعادة، (نشرة الهند ص ٤٠)، حيث يضع طريقتين للتعليم. كذلك انظر ص ٣٢ ـ ٣٣ من الكتاب نفسه، في ما خصّ رجوع الملك إلى العلوم النظرية، وفي ما خصّ السعادات الإنسانية القصوىٰ والنظرية والخلقية والصناعات العملية. كذلك، انظر ص ٢٥ وص ٣٠ من تحصيل السعادة، وقارن أثر الفارابي الواضح في ابن رشد في هذا الميدان، والذي يعود إلى أثر أرسطو وأفلاطون من قبل. ولا نغفل ملاحظات ابن رشد وإضافاته وأقواله المميزة في ذلك. قارن، فصل المقال (نشرة غوتيه، الجزائر ١٩٤٨، ص ٨ وص ٢٣) ولا سيما إشاراته المهمّة إلى الشريعة وإلى أنواع المخاطَبين وهم الجمهور، وإلى المتكلمين الجدليين، والبرهانيين (الفلاسفة). وابن رشد هنا يفهم جيداً ملاحظات الفارابي؛ كذلك انظر مناقشة ابن باجة للخواص والجمهور في تدبير المتوحد، وابن رشد في هذه النقطة يعيد قراءة وتلخيص كتاب الفارابي تحصيل السعادة. [روزنتال].

(5) هنا ابن رشد يلخّص الطريقة الأولىٰ، ويقبل بوجهة نظر أفلاطون بأن التعليم يجب أن يبدأ من مرحلة الطفولة والصبا. [المعرّبان].

(6) بخصوص هذه الفقرة، قارن: الفارابي، تحصيل السعادة (نشرة الهند، ص ٣١ ـ ٣٢). وفضلاً عن =

رسوخاً في الأخذ بالفضيلة عن طريق الإكراه والقسر، لأن هذا هو حال فن الحرب والمهارة العسكرية.

وبالنسبة للأمم الأخرىٰ التي هي غير فاضلة ودساتيرها كذلك، فإنه لا توجد ثمة طريقة للتعليم سوى هذه الطريقة، أي إكراههم على الأخذ بالفضيلة عن طريق الحرب. إن هاتين الطريقتين هما المتَّبعتان في تعليم الجمهور. الطريقة الطبيعية واضحة من الوسائل التي يستخدمها أرباب المنازل في تأديب من في منازلهم من الأطفال والصبية والخدم. كما يمارس حكّام المدن السيئون وبالطريقة ذاتها إصلاح مواطنيهم من خلال تعريتهم وتعريضهم للشمس وجلدهم أو قطع رؤوسهم أمام العامة. لكن هذه الطريقة للتعليم بالإكراه نادرة الوقوع في المدينة التي وصفناها في هذه المقالة. أما في الأمم الأخرىٰ فإن هذا الأمر مقبول نوعاً ما.

وفي شريعتنا[1]، فإن ما يصدق على الدساتير التي تتبع نموذج الدساتير الإنسانية يصدق عليها، لأن الطرق التي تدعو إلى سبيل الله إنما تشابه هاتين الطريقتين، أي الإقناع والإكراه أو الجهاد[2].

(٨)

ولأن الصناعة الجزئية تبقى غير تامة[3] إلاّ إذا التحقت بالفضيلة الخلقية التي ينجز من خلالها ما هو صحيح بالزمان والحد الملائمين، أعني فضيلة الشجاعة، فإنه من المؤكد أن تجري تهيئة هذه الفضيلة من أجل الحرب في المدينة الفاضلة. وسنرى أن من طبيعة هذه

= ذلك، فإن ابن رشد يعدّل معالجة الفارابي في بعض النقاط ويكون واضحاً أكثر في نقاط أخرىٰ، أي أنه يتحدث في الفقرات اللاحقة عن الخصوم الأعداء، وهؤلاء الذين ليست لطريقتهم في الحياة أي علاقة بالفضائل، أو التي يتحدث فيها عن العصاة بين المواطنين والأمم التي لا تخضع من تلقاء نفسها أو من خلال الأقوال الإقناعية للسلوك فقط. من جهة أخرى فإن ابن رشد يضيف إلى كلام الفارابي لفظة «الكره» أو يُتبع بكلمة «الخدم» الأطفال والصبية عند الفارابي، متفقاً في ذلك مع ابن سينا في كتابه أقسام العلوم العقلية، (ص ٧٣)، أو يجعل الفضائل تحل محل السعادة. من جهة ثالثة، فإن ابن رشد لا يميّز فقط بين المواطنين السيئين والأعداء الخارجيين، وبين المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة كذلك، بينما الفارابي يتحدث عن أهل المدن والأمم. ولهذا فإن ابن رشد قريب جداً من أفلاطون. [روزنتال].

(١) يعني ابن رشد بها الدين الإسلامي [المعرّبان]

(٢) يقصد ابن رشد هنا بالجهاد الحرب على الكفار. ولهذا فإنه يرىٰ أن بالإمكان الأخذ بالطريقتين في تطبيق الشريعة، كما هو شأن القوانين الوضعية. [المعرّبان].

(٣) قارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص ٢٥، كذلك انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٥٤ وما بعدها، حيث يذهبان إلى أن الصناعة الجزئية هنا تعني قيادة الجيش. [المعرّبان].

الفضيلة أن تحققها لن يبلغ كماله ما لم تلتحق الصناعة الجزئية بها والطريقة المعروفة ذاتها مع الفضائل الخلقية والصناعات العملية الأخرى[1].

ومن المسلّم به أن العديد من الفضائل إنما هي معدّة من أجل هذه الصناعات، كما أن العديد من الصناعات إنما هي معدة من أجل الفضائل. وهو ما حكاه أبو نصر الفارابي، وإنْ كان هو رأي أرسطو في حروب المدينة الفاضلة[2].

ولكن الذي نجده من تشابه في كتاب أفلاطون، هو، حسبما صرّح به، أن الصناعة الجزئية لا تقدّم أسباباً للغاية النهائية، بل هي ضرورة نوعاً ما؛ وهو إما أن يكون من أجل أن تزيل المدينة الفاضلة بشكل أوّلي من المدن الأخرى تلك الصفات والطبائع التي تعارضها، سواء أكان من أجل الضرورة القصوىٰ أو من خلال الوصول للخير الأسمىٰ[3]، أو لإعطاء الحق ضد كل من يحاول أن يؤذي المدينة الفاضلة من الخارج[4].

وهذا الرأي يُعتبر صحيحاً إذا ما نزعت فئة من الرجال نحو طلب الكمالات الإنسانية،

---

(١) يميّز ابن رشد وبطريقة الفارابي نفسها بين فن القيادة الرئيسي والجزئي، أي الفنون والصناعات الجزئية الخادمة لها. وقد تمّت مناقشة الشجاعة أيضاً، والتمييز بين الفن الرئيسي والصناعات الجزئية من قبل أفلاطون في كتابه (محاورته) رجل الدولة *Politika*، الفقرة ٣٠٤. انظر الترجمة العربية لهذه المحاورة لأديب نصّور، بيروت ١٩٥٩، ص ١٢٠ ـ ١٢١. [المعرّبان وروزنتال].

(٢) انظر الحاشية ما بعد التالية أدناه. [المعرّبان].

(٣) انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٥٤، حيث يرد عنده ذكر اصطلاح الخير الأسمىٰ، بمناسبة الحديث عن العلاقة بين الصنائع العملية الجزئية والفضائل الأخلاقية. [المعرّبان].

(٤) انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٩٣ ـ ٩٧، حول تعريف الفضيلة وكونها وسطاً، وكذلك حدّ الفضيلة الأخلاقية بما هي وسط بين خسيستين؛ وص ٩٦ وص ١٣٢ حول الغاية القصوىٰ من الأشياء؛ وص ٣٥٠ حول الفضائل التي تُنسب إلى العمل في الأشياء المدنية وتلك التي تنسب إلى الحرب. أما الإشارة هنا إلى الفارابي فإنما هي لكتاب شرح الأخلاق لأرسطو الذي هو مفقود. ومن المهم مقارنة رأي ابن رشد الخاص حول الحروب في الإسلام وعلاقة ذلك بالإنصاف، وكأنها مميزة عن العدالة المطلقة بإيراد مثال على ذلك يوضح المراد من الأخلاق (أرسطو، الأخلاق، ص ٢٠٢). والمشكلة التي يثيرها معنى المنصف هي بدرجة متفاوتة نتيجة هذه الأقوال المختلفة، وهي أقوال صحيحة كلها على نحو ما، ذلك أن المنصف مع كونه أعلى من عدل معيّن هو نفسه عادل، وليس أعلى من العادل بسبب من أنه يُنسب إلى جنس آخر، فهناك إذاً تماهٍ بين العادل والمنصف، وكلاهما خير، وإن كان المنصف «أحسن» الاثنين، وأن هذا الأمر يتعلق بالقواعد العامة لوضع القوانين. انظر الطبعة اللاتينية لتلخيص ابن رشد لكتاب الأخلاق، (مخطوط) الورقة (٣٩ ب)، التي يقرّر فيها ابن رشد أن من المؤسف تدمير العدو تماماً، ورأيه هو أن الطبيعة العامة للقانون قاسية. وهذا بصورة عرضية هو الغرض الذي يسمح به ابن رشد لنفسه بالاستطراد عن النص الأرسطي. قارن كذلك مقدمة ابن خلدون (نشرة القاهرة)، ص ٢٥٣، حول الحروب العادلة والحروب الجائز. [المعرّبان وروزنتال].

ولا سيما الفضائل الفكرية التأملية، ويبدو أن هذا هو رأي أفلاطون حول اليونانيين. وحتىٰ لو افترضنا أنهم أكثر ميلاً واستعداداً لتقبّل الحكمة بطبيعتهم واكتسابها، إلا أن ذلك لا يعني عندنا أننا لا نجد أناساً يماثلون هؤلاء في الحكمة وبوسع المرء أن يجدهم فضلاً عن اليونان والبلدان المجاورة لها، في بلادنا الأندلس وفي سورية والعراق ومصر، على الرغم من أن هؤلاء الحكماء قد وجدوا بأعداد أكبر في بلاد اليونان(١).

ومن جهة أخرى حتىٰ لو سلّمنا بهذا القول، فإننا نقول عن الفضائل الأخرى إنه ليس من المحال لأية أمة أن تكون ميّالة بطبعها إلى فضيلة معيّنة. ومثال ذلك أن الفضيلة التأملية الفكرية للنفس هي أقوىٰ عند اليونانيين، بينما فضيلة الشجاعة < القوة الغضبية > نجدها أقوى بين الأكراد والجليقيين(٢).

ولكن توجد هناك ضرورة للبحث الدقيق في هذا الجانب. إذ إنه من المؤكد أن يعتقد المرء عندما يكون الجزء النظري في النفس حاكماً وقوياً، فإنه لا بد أن تكون الفضائل التي يتمّ تمثلّها هي الأخرىٰ قوية جداً، أي إنها بالطبع كذلك. ومع ذلك، فإن بالإمكان التعليق هنا بالقول إن أمماً كثيرة ميالة بالطبع نحو هذه الفضائل، وإن هذه الفضائل يتمّ تبادلها فيما بينها وبصورة خاصة في الإقليمين المعتدلين الخامس والرابع(٣).

---

(١) هنا تظهر النزعة الإنسانية العالمية المتفتحة عند الفلاسفة العرب المسلمين، في هذا الجانب، حيث يعتقدون أن الفلسفة واكتسابها والمهارة فيها ليست حكراً لأمة من دون سائر الأمم، وأن المعجزة اليونانية التي قال بها بعض الفلاسفة المعاصرين من أمثال راسل وغيره وكذلك بعض المستشرقين، ليست هكذا كما صورت وادعىٰ أصحابها، بل إن التفلسف هو نتاج عوامل متعددة حضارية وسياسية وروحية دينية واقتصادية وتاريخية وحتىٰ ميثولوجية، وأن هذا النص الرشدي المهم يكشف لنا ذلك على الرغم من السمة المميزة التي تقال عن ابن رشد من أنه الشارح الكبير لأرسطو وأنه لم يأتِ بأي شيء يذكر سوىٰ الشرح؛ انظر، العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، طـ١، بيروت ١٩٩٥. حيث بيّنا أصالة ابن رشد بالتفصيل. وقارن كذلك الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص ٣٨، حول إنسانية وعالمية التفلسف، وأن نقطة الانطلاق لهذا الجدل إنما تعود للخواص الطبيعية بين الشعوب المختلفة، انظر، الجمهورية، ك ٤ (٤٣٥ ـ ٤٣٦)، ص ١٠٢. ونظرة ابن رشد مكيّفة لنظرة المواطن إلى الخلافة الإسلامية وامتداد رقعتها، حيث ترك ذكر فينيقيا ورفع مصر. ويلاحظ هنا أنه وضع سورية بدل السريان، كما هي عند الفارابي. [المعرّبان].

(٢) يقرأ روزنتال بدلاً من الجليقيين: الغاليين Galicians، ويقرأ ليرنر: Jalaliqah (الجليقيين). والغاليون هم شعب فرنسا، بينما الجليقيون هم سكّان شمال غرب شبه الجزيرة الإيبرية. وهم يمتازون بالشجاعة في الحرب عادةً. انظر مقدمة ابن خلدون، القاهرة، وقارن، حاشية ليرنر المهمة حول ذلك في ص ١٤ من ترجمته. [المعرّبان].

(٣) حول حدود الاقليمين الرابع والخامس Moderate climates fifth and fourth، انظر، المقريزي، الخطط، ج ١، بيروت (د.ت)، ص ٢٢، حيث يتحدث عن الإقليم الرابع، فيقول: ومسافة هذا =

ويبدو أنه باستطاعة المرء أن يغفر لأفلاطون القول عندما ذهب إلى أن الرجال يكونون أقوياء فقط في هذه الفضائل عندما يترعرعون عليها منذ الصغر، ولكن عندما يكونون مجبرين على أن يكونوا فضلاء بعد أن قضوا شطراً كبيراً من حياتهم، يكتشفون أن هذا الأمر غير ممكن بالنسبة لهم. فإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا توجد حاجة إلى قسر وإكراه الإنسان الذي كان قد شبّ وتربى تحت ظل حكومة فاضلة على الطاعة. ومع ذلك حتىٰ لو سلمنا بأن هذا الأمر صحيح، فإنه لا يزال من الضروري بل ومن الواجب إكراه وقسر مثل هذا الإنسان عن طريق أخذ أبنائه منه بغرض تعليمهم هذه الفضائل.

وليس من المستحيل على العديد من هؤلاء الذي تجاوزوا سن الشباب أن يكتسبوا الفضائل، ولا سيما هؤلاء الذين لم يتعلموا في ظل المدينة القريبة في دستورها من المدينة الفاضلة. ومع ذلك، إنْ وُجد أن هذا الأمر مستحيل عليهم، فإنهم سيواجهون أحد أمرين في المدينة، إما قطع رؤوسهم أو تحوّلهم إلى خدم وعبيد، وإن منزلتهم في المدينة ستكون في الدرك الأسفل، مثل منزلة الحيوانات العجماوات[1].

(٩)

وبعد أن وضّحنا ما المقصود بحدّ الحروب العادلة، فإن من المناسب أن نوضّح قولاً

= الإقليم ثلثمائة ميل، ويبتدىء من الشرق فيمر ببلاد البيت الحرام وخراسان وسمرقند وبخارىٰ... والموصل ونصيبين... وشميشاط والرقة وبلاد الشام وطرابلس لبنان وحماة وصيدا ويقطع بحر الشام على جزيرة قبرص ورودس وينتهي إلى بحر المغرب، وألوان أهله ما بين السمرة والبياض... ومن هذا الإقليم ظهرت الأنبياء والرسل، ومنه انتشر الحكماء والعلماء. وبعده في الفضيلة الإقليم الثالث والخامس منهما على جنبيه. أما الخامس (ص ٢٣)، فابتداؤه من المشرق إلى بلاد ياجوج وماجوج ويمر بشمال خراسان، وكذلك يمر على بلاد الروم إلى رومية الكبرىٰ والأندلس حتىٰ ينتهي إلى البحر في المغرب. ومن هنا يتضح أن رأي ابن رشد حول هذين الإقليمين أنه يقصد بلاد العرب بعامة من البيت الحرام فالعراق وسوريا ومصر والأندلس. قارن كذلك: ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، بيروت ١٩٧٨، ص ١١٧، حيث يقول: «وإن كان ذلك خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء، فإنهم يرون أن أعدل ما في المعمورة (الإقليم الرابع). فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صحّ عندهم أنه ليس في خط الإستواء عمارة لمانع من الموانع الأرضية، فلقولهم إن الأقليم الرابع أعدل بقاع الأرض وجه». ويبدو أن ابن طفيل لا يوافق على هذا الرأي، حيث يرىٰ أنهم مخطئون بحكمهم هذا على الإقليم «كالذي يصرّح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه، وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكوّن الحرارة إلا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة...» كذلك انظر حول هذين الإقليمين: ابن خلدون، المقدمة، ص ٦٥ وما بعدها، وليون غوتيه، ابن رشد، باريس ١٩٤٨، ص ٨٥. [المعرّبان].

(١) هذه الفقرات من قول ابن رشد «ويبدو أن... العجماوات» هي من تعاليق ابن رشد الخاصة به، والتي تمثل رأيه في هذه القضية الهامة. [المعرّبان].

لأفلاطون له علاقة باختيار هؤلاء الأفراد الميّالين إلى الفضائل، وكيف يتم غرسها وترسيخها في نفوسهم، وطرق اتساقها وتناغمها لكي يكون الفعل الصادر عنها في أتمّ التوافق والانسجام مع الفضيلة.

نقول، إن رأي أفلاطون هو أن المرء يجب أن ينشأ على حرفة أو صناعه واحدة[1] منذ صباه، لأنه لا يوجد إنسان ملائم بطبعه لأكثر من حرفة واحدة. وعليه فإن المرء يكتسب المهارة التي ينجز بها الفن الجميل عندما يترعرع ويتربى على حرفته منذ صغره. وهكذا فإن المرء لن يحالفه النجاح في اللعبة المسماة ألعاب المدن[2]، وفي رياضة ركوب الخيل، إلاّ عن طريق الموظبة والتدريب في كليهما منذ صغره، هذا إن أراد أن يحرز فيهما قصب السبق. والشيء نفسه يصدق على فن الحرب. وفضلاً عن ذلك، فإن العديد من الفنون يجري تعلّمها في وقت واحد. وبما أن أزمانها واحدة، إلاّ أن متابعة أكثر من فن واحد تمنع بالضرورة الحصول على أحسن النتائج.

ولهذا السبب، فإن أفلاطون يرى أن تبقى تربية الحرّاس بمعزل عن المهن الأخرى، وأن يتم اختيار من هم مؤهلون[3] لهذه المهنة، الذين يجمعون في آن واحد بين قوة الجسم وسرعة الحركة وسرعة البديهة، لكي يتقصّوا بصورة متقنة ما يحسّون به وما يدركونه بصورة جيدة[4]. تماماً مثلما هي الصفات التي يمتاز بها كلب الصيد، لأنه لا يوجد هناك اختلاف بين الطبيعتين ما دام الأمر يتعلق بالحراسة. هذه هي إذن الصفات الجسمية التي يجب أن يمتلكها الجندي أو الحارس.

وفي ما يتعلّق بفضائل النفس، فإن من الضروري أن يكون الحارس شجاعاً بطبعه، لأن الذي تنقصه الشجاعة لا يستطيع أن يحمي ويصدّ الأعداء. وتكون الحال هنا مشابهة للإنسان مع بعض الحيوانات[5]، سوى أن الحارس قد يعتقد أن من الصعب عليه، وهو يملك هذه الصفات الجسمية والفضائل، أن ينال الحب والكره.

---

(١) انظر، أفلاطون، الجمهورية، ك ٢، (٣٧٤ ب ـ هـ)، ص ٤٥. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٤ (٤٢٣ أ)، ص ٩٠. ويقول عنها خباز إنها لعبة نجهلها، بينما يقول عنها فؤاد زكريا في ترجمته للجمهورية (القاهرة ١٩٧٤، ك ٤ (٤٢٣ أ)، ص ٣٠٩، الحاشية): «والإشارة إلى لعبة يُطلق على قطعة فيها اسم المدينة». بينما يرى روزنتال (في حاشية ص ١٢١ من ترجمته للنصّ) أنها Loanword from French. ويبدو أن ابن رشد أو المصدر الذي اعتمد عليه في تلخيصه هذا أو شموئيل بن يهودا مترجم النص إلى العبرية قد عملوا تغييراً في هذه الألعاب. [المعرّبان وروزنتال].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٢ (٣٧٥ أ)، ص ٤٥ ـ ٤٦. [المعرّبان].

(٤) يدعوهم أفلاطون فئة الحراس وهي تشمل الجنود أيضاً، فضلاً عن الحكام الذين يختارون من بينهم، انظر: الجمهورية، ك ٢ (٣٧٥ أ)، ص ٤٦، كذلك قارن: ماجد فخري، ابن رشد، ص ١٢٤، حاشية ١. [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٢ (٣٧٥ ب)، ص ٤٦. [المعرّبان].

ومن الضروري أن يتصف هؤلاء الحرّاس بشيئين متضادين ومن جهة واحدة، هما وداعة ومحبة مواطنيهم، وكراهية وسخرية أعدائهم[1]. وإن كان من المحتمل أن يعتقد الحارس باستحالة أن يتصف بطبيعته بكلتا الصفتين. وعليه، فلن يُعتبر حارساً مناسباً إن لم تجتمع فيه هاتان الصفتان، لأن ما يظنه المرء مستحيلاً هنا، من الممكن رؤيته في العديد من الحيوانات.

فعلى سبيل المثال، الكلب ذو الصفات الطيبة[2]، مخلوقٌ بمثل هذه الطبيعة[3]. فهو أفضل أصحاب الإنسان الذي يتآلف معه ويعاشره، غير أنه على خلاف ذلك مع من لا يعرفه.

قال أفلاطون إنه لو أُخذ برأي شرطاً على الحارس، أي أنه يجب أن يحب من يعرفه بطبيعته، فإن مثل هذه الطبيعة هي بلا شك طبيعة حكيمة[4]. لأن الذي يميل إلى شيء ما بسبب معرفته له يكون بطبعه فاضلاً، وهو يكره ما لا يعرفه ليس لخطأ ما عانى منه مسبقاً، وإنما بسبب من جهله التام به، بالضبط مثلما يحب من يعرفه ليس للطفٍ ما حصل منه مسبقاً، وإنما بسبب حقيقة معرفته التامّة به.

والأمر نفسه ينطبق على الحيوان[5] الذي شُبّه بالحارس في أول قولنا. فإنْ رأى شخصاً لا يعرفه فإنه يكرهه عندما يقترب منه[6]، مع أنه لم يؤذه قبلاً، وإنْ رأى رجلاً يعرفه فإنه يتودد إليه مع أنه لم يحصل منه على أية فائدة مهما كانت. وإنّا قد اشترطنا مثل هذه الطبيعة للحارس فقط من أجل أن يمتلك هاتين الصفتين المتضادتين بأعلى درجة وهما الحب للذين يعرفهم والكره والسخرية للذين يجهلهم وهم الأعداء الخارجيون.

وبالنسبة للحب والبغض اللذين يتأتى منها الخير والشر، فمن الراجح أن ينقلبا في وقت ما إلى عداء، وبذلك يصبح الأعداء حكّاماً والحكّام أعداءً، وهو أمر بيِّن بنفسه وبديهي[7].

(١٠)

وقد أصبح واضحاً من كل هذا، أنه من الضروري للحرّاس والجنود[8] أن يكونوا ذوي

---

(١) نفسه، ك ٢ (٣٧٥ جـ ـ د)، ص ٤٦. [المعرّبان].

(٢) عند روزنتال: الطيبة Good وعند ليرنر: القوية Strong. [المعرّبان].

(٣) انظر، الجمهورية، ك ٢ (٣٧٥ هـ)، ص ٤٦. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٢ (٣٧٦ أ)، ص ٤٧. [المعرّبان].

(٥) عند روزنتال animal، ليرنر: animals. [المعرّبان].

(٦) انظر، الجمهورية، ك ٢، (٣٧٦ ب)، ص ٤٧. [المعرّبان].

(٧) هذه الفقرة إضافة من ابن رشد، وهو يلخّص أفلاطون بصورة مختصرة جداً فيما ذكره من قبل في الفقرات السابقة. [روزنتال].

(٨) انظر: الجمهورية، ك ٢، (٣٧٦ جـ)، ص ٤٧. [المعرّبان].

مواهب متجهة صوب الكمال، فلاسفة بالطبع، محبّين للحكمة، كارهين للجهل، شجعاناً، سريعي الحركة، أقوياء الجسم < شديدي المراس >، ثاقبي النظر. غير أن مهمة تعليمهم الفضائل وغرسها فيهم إنما تتم بطريقين، الأول الرياضة والثاني الموسيقىٰ[1].

أما الرياضة فهي اكتساب الفضيلة الصحيحة[2] للجسم. وأما الموسيقىٰ فإنما هي لتهذيب النفس[3] وتمكينها من اكتساب الفضيلة الخلقية، وإن التعليم بالموسيقىٰ هو في الغالب سابق بالزمان، لأن القابلية على الفهم تسبق القابلية على تمرين الجسم[4]، ونعني بالموسيقىٰ الأقاويل المحكية بمصاحبة لحن من اللحون يحصل من طريقه المواطنون على التعليم.

والمقصود بالأقاويل المحكية، أنها يجب أن تكون ذات لحن، لأنها ومن خلال اللحن ستكون أشدّ تأثيراً وأعمق وأبعد مدىً في إثارة النفس، لأن صناعة الموسيقىٰ، وكما تم شرحها، لا توجد إلاّ في خدمة صناعة الشعر، والتعبير عن قصده. ومن بين الأقاويل المحكية التي يتعلّمها الموطنون، تلك الأقاويل التي تخصّ الأشياء النظرية[5] والعملية.

وهذه الأقاويل على نوعين، الأقاويل البرهانية والجدلية، والأقاويل الخطابية والشعرية. الأقاويل الشعرية هي الأكثر ملاءمة للصبيان والأحداث، ولكن عندما يكبرون، فإنه يوجد من بينهم من يتحوّل إلى طور أعلى في التعلّم، حيث يتم السماح لهم بالاستماع إلى الأقاويل البرهانية بحسب ما يسمح به طبعهم. وهؤلاء هم الفلاسفة. أما الذين لا توجد في طبعهم مثل هذه القابلية للتحوّل إلى أعلى، فإنهم سيبقون في المرحلة التي لم يستطيعوا تجاوزها، وعندها يجب تعليمهم الأقاويل الجدلية؛ إما ما يخصّ الأقاويل الخطابية والشعرية، فإن الأخيرة تبدو أكثر ملاءمةً واعتياداً للأحداث[6].

---

(١) نفسه، ك ٢ (٣٧٦ جـ)، ص ٤٧: «وهو مؤلف ما اتيقن من الجمناستك للجسد، والموسيقى للعقل» [المعرّبان].

(٢) «الفضيلة الصحيحة»، إضافة من ابن رشد على الأصل الافلاطوني، وكذلك العبارة اللاحقة: «وتمكينها من اكتساب الفضيلة الخلقية» هي الأخرىٰ اضافة من ابن رشد. [روزنتال].

(٣) انظر: الجمهورية، ك، (٣٧٦ د)، ص ٤٧ [المعرّبان].

(٤) أيضاً، ك، (٣٧٧ أ)، ص ٤٨. وكلمة «نعني» اللاحقة اشارة إلى ابن رشد [المعرّبان].

(٥) عند روزنتال: النظرية Theoretical، وعند ليرنر: العلمية Scientific [المعرّبان].

(٦) انظر: في ما سبق (الفقرة ٧) حيث تجد تعليق ابن رشد المسهب حول الجمهورية لأفلاطون. ولكن هنا ملاحظة مهمة يطرحها ابن رشد من منظور أرسطي بصدد طرق التعليم وأساليبه والتحول من مرتبة علمية إلى أخرى أعلى منها. وهو بذلك يضع ما يشبه الترتيب المنطقي لذلك (شعرية، خطابية، جدلية، برهانية)، وعنده أن هذه الاخيرة هي المرحلة الاعلىٰ، وهي صيغة خاصة بالفلاسفة الذين يريدهم أن يكونوا حكّاماً للمدينة الفاضلة، وهو أمر يذكره مراراً في كل مؤلّفاته ولاسيما فصل المقال،=

والأشياء النظرية، فإنما يُعنىٰ بها غالباً أصحاب العلم الإلٰهي[1]، سوى تلك الجوانب التي يُظن أنه من المناسب أن تُحكىٰ أمام الجمهور بعامة، من أجل إكمال الغاية الأسمىٰ. وهذا يُقال بخاصة على طبقة الحرّاس الذين نتحدث عنهم، وكيف نحكي لهم عن الموتىٰ والأحياء بمثل هذه الأقاويل غير الصحيحة أو الكاذبة[2].

وإن الفارابي قد حكىٰ من قبل في كتابه مبادىء الموجودات[3]، بأن اعتبر القضايا التأملية النظرية أموراً من الملائم وضعها أمامهم وفي أعلى مرحلة من تعلّمهم، ولهذا فإن ما قاله سيجد العناية المناسبة من قبلنا[4].

أما ما يخصّ الأشياء العملية، فإنه قد تمّ الفحص عنها في هذا العلم أيضاً. إذ إن الحديث عن الحقيقة الواقعية كما قال أفلاطون، هو إما قريب أو بعيد، حقيقي أو وهمي[5]. فالتمثّل الوهمي على سبيل المثال هو تمثّل شكل الرجل بشكل الثور، لهذا فإنه من غير الملائم التمثّل بالوهم على الإطلاق في المدينة الفاضلة، لأنه أكثر أذىً. بل ومن الملائم أيضاً الابتعاد عن كل التمثّلات البعيدة قدر الإمكان، أما التمثّلات القريبة فهي التي يجب القيام بها هنا، مثلما نتحدث عن المبدأين الأول والثاني وما يحاكيهما من المبادىء السياسية[6].

= وتهافت التهافت، والكشف عن مناهج. . . وغيرها. [روزنتال والمعربان].

(١) عند روزنتال: metaphysicians وعند ليرنر: divine science [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٢، (٣٧٧ جـ)، ص ٤٨. [المعرّبان].

(٣) انظر: الفارابي السياسة المدنية المعروف بـ مبادىء الموجودات، تحقيق فوزي نجار، بيروت ١٩٦٤، ص ٨٥. ونص الفارابي هو: «مبادىء الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة، إما أن يتصورها الانسان ويعقلها وإما أن يتخيّلها. وتصورها هو أن ترتسم في نفس الإنسان ذواتها كما هي موجودة بالحقيقة، وتخيّلها هو أن ترتسم في نفس الانسان خيالاتها ومثالاتها وأمور تحاكيها. . .». [المعرّبان].

(٤) هنا يصرّح ابن رشد بأن أقوال الفارابي في كتابه السياسة المدنية سوف تجد من قبله العناية اللازمة في فهم وتحليل نص كتاب الجمهورية لأفلاطون. وهنا لابد من القول إن ابن رشد كثيراً ما يستعين بالفارابي ومؤلفاته في تلخيصه للجمهورية، ولاسيما كتاب تحصيل السعادة كما سيرد ذكره فيما بعد. والذي نريد قوله هنا هو أن الفارابي حاضر بشكل واضح في ابن رشد سواء في تلخيص الخطابة أو السفسطة أو كتبه المنطقية الأخرى، فضلاً عن هذا الكتاب الذي نحن بصدده. وهنا لابد من التنويه بأهمية القيام ببحوث متخصّصة تبيّن أثر الفارابي المباشر في فلسفة ابن رشد، وإن كان هذا الأمر قد اهتمّ به من قبل وإنْ بشكل موجز ماجد فخري في «مؤتمر الفارابي» في بغداد ١٩٧٥، حيث قدّم بحثاً بعنوان «أثر الفارابي في فلاسفة الأندلس». وهناك باحث هو السيد حميد خلف السعيدي يعمل على وضع رسالة للدكتوراه في قسم الفلسفة، جامعة الكوفة، عن أثر الفارابي في مقدمة ابن خلدون [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٢، (٣٧٦ هـ)، ص ٤٧. [المعرّبان].

(٦) حول المبدأين الأول والثاني، انظر، الفارابي تحصيل السعادة (نشرة الهند، ص ٤٠ سطر ١٩). ونص الفارابي هو: «إن الفلسفة تعطي ذات المبدأ الأول وذوات المبادىء الثواني غير الجسمانية التي هي =

والمعقولات الإلٰهية يتمّ تمثّلها من خلال تمثّل المبادىء السياسية وأفعال الملكات السياسية من خلال ما يُحاكيها من ملكات إرادية أو نزوعية، ويتمّ تمثّل مفاهيمها من طريق مطابقة المحسوسات للمادة باعتبارها عدماً بالعرض.

أما السعادة القصوىٰ والتي هي الكمال النهائي لكل فعل يتأدىٰ عن الفضائل الإنسانية، فيتمّ تمثّلها بما يحاكيها من الخيرات والتي يظن أنها الغايات. ولهذا فالسعادة الحقيقية يتمّ تمثّلها من خلال ما يظن الإنسان أنها سعادات، مثلما أن وجود الأشياء يحاكىٰ بنظائرها في المكان والزمان[1].

(١١)

قال أفلاطون، إن الشيء الأكثر ضرراً على الصغار هو أن يسمعوا في صغرهم الحكايات الوهمية[2]، وذلك لأنهم في هذا العمر من حياتهم سوف ينقادون بيسر لقبول تلك الحكايات

= المبادىء القصوى معقولات، والملّة (= الامة) تتخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادىء الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادىء المدنية ويحاكي الافعال الالٰهية بأفعال المبادىء المدنية ويحاكي أفعال القوىٰ والمبادىء الطبيعية بنظائرها من القوى والملكات والصناعات الإرادية كما يفعل ذلك أفلاطن في طيماوس، ويحاكي المعقولات هنا بنظائرها من المحسوسات مثل حاكى المادة بالهاوية أو الظلمة أو الماء أو العدم بالظلمة، ويحاكي اصناف السعادات القصوى التي هي غايات أفعال الفضائل الإنسانية بنظائرها من الخيرات التي يظن أنها هي الغايات، ويحاكي السعادات التي هي في الحقيقة سعادات بالتي يُظن أنها سعادات، ويحاكي مراتب الموجود بنظائرها من المراتب الكائنة والمراتب الزمانية وتتحرىٰ ان يقرب الحاكية لها من ذواتها، وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطي فيه الاقناعات، والفلسفة تتقدم بالزمان الملة. وأيضاً فإن معقولات الاشياء الإرادية التي تعطيها الفلسفة العملية بيّن انها إذا التمس إيجادها بالفعل فينبغي ان تشترط فيها الشرائط التي بها يُمكن أن تحصل موجوداً بالفعل وتأتلف بأعيانها إذا اشترطت فيها الشرائط التي بها يتمكن وجودها بالفعل في النواميس. فواضع النواميس هو الذي له القدرة على أن يستخرج بجودة فكرته شرائطها التي بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به السعادة القصوىٰ». إن أصول هذه الفكرة الفارابية نجدها في كتاب الأخلاق لأرسطو، (بدوي)، ص ٦٨ وما بعدها، وبخاصة ص ٢١٤ ـ ٢١٦ من الكتاب نفسه. وقارن: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٤٨. وابن رشد هنا يطوّر نص أفلاطون بصورة واضحة من خلال ما يقدمه من شروح وتوضيحات نظرية مهمة. [المعرّبان وروزنتال].

(١) انظر: الفارابي، تحصيل السعادة، (الهند)، ص ٤٠ ـ ٤١، حيث ينقل ابن رشد مباشرة من الفارابي النص أعلاه. قارن كذلك: ارسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٥٣ وما بعدها، عن الخير والفعل الإنساني ومراتب الخيرات. [المعرّبان].

(٢) أنظر: الجمهورية، ك ٢، (٣٧٧ ب جـ ـ ٣٧٨ د ي)، ص ٤٨ وما بعدها. والحكايات الوهمية تعني الأساطير والخرافات [المعرّبان].
=

التي يرغبون في سماعها. ولهذا، فإنه من الملائم أن نحترس من إسماعهم تلك الحكايات الوهمية، وما على المرء إلاّ أن يحرص وبشدة في تربيته إياهم على ذلك، طالما أن البداية في كل شيء أمرٌ في غاية الأهمية.

وكما قال أيضاً أفلاطون، يجب أن نجنّبهم تعويد أنفسهم وتوجيهها عن الحكايات الوهمية، بل ويجب أن نحصنهم ضدها، ونكون حذرين من أن نسبّب الأذى في إجسامهم من الخوف والقشعريرة. والأمر كذلك يقال عليهم عندما نسلمهم إلى مرضعات يرضعنهم، وهم ما يزالون حديثي الولادة، فيعلّمنهم أيضاً هذه الحكايات الواهمة. ولكن عندما يشبّون عن الطوق، يجب أن نأخذهم إلى حيث أمكنة العبادة وتقديم النزور، لأن الحكايات الوهمية والكاذبة لا تؤدي الغرض والغاية من ذلك. وأفلاطون هنا يخبرنا بما هو جارٍ في زمانه بشكل جيد، كما ويحذّرنا من فعل مثل هذه الأشياء[1].

ونحن هنا نضيف إلى ما ذكره أفلاطون[2]، ونشير إلى ما هو قائم بيننا، فنقول بالاعتماد على ما تمّ شرحه ومن طريق العلوم النظرية، إن القول الشائع بين الناس[3] إن الله هو علّة الخير والشر، ولكن الله هو الخير المطلق ولا يفعل الشر في أي وقت، كما وأنه ليس سبباً للشر. وأن مثل هذه الأقاويل نجدها عند المتكلمين من بين رجالات زماننا، الذين يصرحون بأن الله فاعل الخير والشر[4]، وهو حاصل قولهم بالقدر. فكان كل شيء خيراً يالنسبة إليه، إذ إن الشر مسلوب عنه، وهو بالطبع قول سوفسطائي يقوم على مقدمات مموهة، فيه انتقاص لكمال الله. وعليه فإن الخير والشر ليس لهما طبيعة محدّدة بذاتها، وإنما هو خير أو شر بالقرار[5].

---

(١) نفسه، ك ٢ (٣٧٦ ب)، ص ٤٩. وللفائدة سنورد نصّ ما قاله أفلاطون، وهو: «وكذلك القول إن الآلهة تشهر حرباً بعضها على بعض، وتكيد وتقاتل، فلا يُناسب أن تُقال مثل هذه الترهات في حال من الأحوال لأنها غير صحيحة. وهذا هو القيد الذي يجب أن يتقيّد به الشعراء في صوغ منظوماتهم. وكل حروب الآلهة التي رواها هوميروس يجب حظرها في دولتنا، سواء صيغت في قالب الحقيقة أم في قالب المجاز». وابن رشد هنا في هذه الفقرة يقدّم ملخصاً ممتازاً لأفلاطون، تاركاً ما هو يوناني بصورة محددة (هوميروس) [المعرّبان].

(٢) هذه الفقرة هي من إضافات ابن رشد على نص أفلاطون. [المعرّبان].

(٣) أنظر: الجمهورية، ك ٢ (٣٧٩ جـ). أفلاطون يقول: «وإذا كان الأمر كذلك فالله على قدر ما هو صالح، فلا نسند الخيرات إلى غيره، بل نفتش عن علة الشرور في غيره لا فيه». وهكذا فإن رأي أفلاطون هو أن الله كله خير وأنه ليس مصدر الشر، بخلاف ما يعتقده العامة من الناس من أن الله هو مصدر كليهما. [المعرّبان].

(٤) وهو ما يذهب إليه الأشاعرة والجبرية من علماء الكلام بخاصة. وهنا كما يبدو يحاول ابن رشد أن يقرّب بين ما ذهب إليه أفلاطون في مسألة تصور الناس للاله وبين التصوّر الديني للمتكلمين عنه. انظر أيضاً: ماجد فخري، ابن رشد، ص ١٢٤، حاشية ٣. [المعرّبان].

(٥) وتُقرأ: بالقرار أو بالاتفاق أو بالاقناع. الجدال هنا مع المتكلمين وليس مع أفلاطون. وبالنسبة للنقض=

لهذا السبب، فإنه من الملائم أن نعزو الشرّ إلى مبدأ آخر مثل إبليس أو الشيطان[1] وإن كانت هذه التمثّلات قبيحة في مكان آخر. ومثال ذلك أن الصبي يسمع منذ صغره أن الشياطين تحطّم وتقذف بالأسوار على الناس بدون أوتاد تسندها، أو أنها ترى ولا تُرى، أو أنها تكون موجودة حيث تريد، أو أنها تظهر بأي شكل تريد. فإنه بلا شك سوف لن يقوم لدينا حارس فطن، لأن مثل هذه الحكايات سترسّخ وتغرس في نفوس الصبيان الخوف والجبن.

وإنه لمن غير الملائم أيضاً القول إن بإمكان الملائكة أن تتخذ أشكالاً مختلفة، لأن هذا من عمل المعجزات[2]. ولهذا السبب فإن من الأنسب أن يُعزى الشرّ إلى تمثّل المادة[3]، ولا سيما لهؤلاء الذين ينسبون الشر للنقص أو العدم، وهناك الكثير من الأقاويل تنسب مثل هذا الرأي الذي يرى أن الله هو مصدر الشر، لأن الله عندهم ذو قدرة مطلقة[4].

ومن التمثّلات الوهمية هي تمثّلهم السعادة في الدار الآخرة باعتبارها ثواب الأعمال الصالحة، والابتعاد عن الأعمال الطالحة.

إن الشقاء هو عقاب للابتعاد عن الأعمال الصالحة والتمّسك بالأعمال الطالحة، حيث إن الفضيلة التي تنجم عن مثل هكذا تمثّلات هي أقرب إلى الرذيلة.

والرجل العفيف إنما يبتعد عن طلب اللّذة بحسب هذا القول، لكي يفوز بلذة أعظم منها

= التام لاعتقاد المتكلمين لهذه الفكرة، راجع. تهافت التهافت لابن رشد، نشرة بويج، بيروت ١٩٣٠، ص ٢١٨، وما بعدها، وكذلك مواضع أخرىٰ منه؛ وانظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة، طبعة مولر، ص ٧٦ وما بعدها؛ وفصل المقال في مواضع عدة متفرقة. وبالنسبة للخير والشر، أنظر أيضاً: تهافت التهافت (بويج)، ص ١٧٦ وما بعدها. وان وجهة نظر المتكلمين هذه قد نوقشت ودحضت من قبل موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين، نشرة مونك، الفصول ٧١ ـ ٧٥. وانظر أيضاً المقالة الثانية من تلخيص ابن رشد هذا فيما بعد (الفقرة ٦). [روزنتال والمعرّبان].

(١) «الشيطان»، روح خبيث شرير، وهو كل عات متمرد من انس أو جن أو دابة، والجمع شياطين. انظر مادة «شطن»، مختار الصحاح، ص ٣٣٨. وكذلك مادة «ابليس» من بلس أي يئس. نفسه، ص ٦٣. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٢ (٣٨١ هـ)، ص ٥٣. [المعرّبان].

(٣) لاحظ هنا أن النظر الفلسفي إلى المادة يرى أنها نقص دائم وهي بالقوة والإمكان، وانها أقرب إلى العدم بالعرض وغير كاملة إلاّ بالصورة وانها مصدر الشر. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٢ (٣٨٠ ب) و(٣٨١ هـ)، ص ٥١ ـ ٥٢. إن آلهة أفلاطون قد تم استبدالها من قبل ابن رشد بالشياطين والملائكة، وان شتنشنايدر يعتقد أن لفظة Asmodai تفيد على الأرجح ابليس. أما مانتينيوس فإنه يعتبر ابليس في العبرية هو أحد مبادىء العبادة. انظر، مادة "Aschmedai" ضمن دائرة المعارف اليهودية، مج ٣، ص ٤٩٨ ـ ٥٠١. وخلال كل هذه الفقرات تمّ تجاهل الميثولوجيا اليونانية بصورة طبيعية، واللاهوت اليوناني تم تكييّفه للإسلام. [روزنتال]

في الدار الآخرة. كذلك الرجل الشجاع الذي يتكلّف الأعمال الحسنة هو ليس بالشجاع لأنه يرى أن الموت خير، بل طمعاً بلذة أكبر في الدار الآخرة. ومثله الحال مع الرجل العادل الذي يمتنع عن الاستحواذ على ما يملكه غيره، وإن كان هذا ليس سبباً في اعتقاده أو التزاماً بحد ذاته، بل لأنه ووفق ما يراه سيحصل على أضعاف هذه في الدار الآخرة من خلال عدالته.

وفضلاً عن ذلك، فإن طلب الفضيلة والرغبة فيها إنما هو مقرون في هذه التمثّلات بأحوال خسيسة، ما دامت معظم التمثّلات عن الثواب هي من نوع الملذات الجسدية، وكأن الرجل يُنعت بأنه شجاع وعادل ومخلص ومتحلٍ بالفضائل الأخرى، من أجل التمتّع بلذات المنكح والمأكل والمشرب. وكل ذلك بيّن بنفسه بديهي لمن تمرّس بالعلوم النظرية.

ولهذا السبب، يبدو أن الخواص الناتجة عن النفس من هذه التمثّلات إنما تشبه الخواص المكتسبة من هؤلاء الرجال الذين يتظاهرون بالعفة ولكنهم ليسوا فضلاء على الإطلاق. لذا، فإن من الملائم الاعتقاد أن السعادة تنجم عن الأفعال التي ترتبط بها، مثل الصحة التي تنتج عن الغذاء والدواء، أو الحكمة الناتجة عن التعلّم على طول الزمان. لهذا يُمكن تَمثّل السعادة على أنها كمال النفس وخلودها، وهو ما يناسب حدها[١].

قال أفلاطون: إن من الملائم للحرّاس، إنّ كانت لهم رغبة في ذلك[٢]، أن يتمتعوا بالقوة والشجاعة، وأن لا تحزنهم المخاوف التي من المحتمل أن تواجههم بعدالموت، ومهما كانت. لأنهم لو صدّقوها فإنهم سوف يختارون العبودية والاستسلام على الموت في ساحة الحرب. ولهذا يجب التحصّن من قصّ هذه الحكايات عليهم أثناء تعليمهم العلوم النظرية[٣] التأملية.

كما يجب عدم قصّ الحكايات عليهم أثناء تدريبهم على الصناعات العملية، ولا سيما تلك الحكايات التي تقود إلى الشرور والآثام. كما ينبغي عدم ذكر عويل النساء ونحيبهن[٤] عند موت قريب لهن على مسامعهم، لأنه من الصعب عليهم تحمّل ذلك، وأن الشر الواقع على أصدقائهم من جراء الموت هو الذي يسبّب لهم الحزن والمعاناة.

بل الذي يجب أن يجري مع الحرّاس هو خلاف ذلك. أي أنهم يجب أن لا يحزنوا لفقدان

---

(١) ان هذه الفقرات «ومن التمثلات... حدها» هي استنتاج ابن رشد الخاص به، وذكر للجدل حول السعادة والفضيلة، وهو مجال جيد لاستعمال ابن رشد للجمهورية كأساس للتوجيه والنقد لوجهات النظر المعاصرة، والتي اعتبرها خاطئة وخطيرة وهو يرمي بذلك إلى علم الكلام، ومذهب المنفعة والماديات في الأخلاق. [روزنتال].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٣٨٦ أ ـ ب)، ص ٥٧، أي رغبة في قصّ الحكايات الخرافية عليهم. [المعرّبان].

(٣) عند روزنتال: العلوم التأملية Speculative sciences، وعند ليرنر القضايا النظرية: Theoretical matters. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٣٨٧ هـ)، ص ٥٨. [المعرّبان].

شخص قريب لهم. وإذا ما حزنوا، فإنه يجب أن يحزنوا قليلاً، وأن يصبروا على فقدان رفقائهم بكل رباطة جأش، مثلما لو أصابتهم هم مثل هذه البلوى[1]. وهذا القول ينطبق على عويل النساء ونحيبهن لأن ذلك من طبعهن. وكذلك على الحزن عند ضعاف القلوب، وهو أمر بعيد عن خصال الحراس[2]. كما لا يصحّ أن يُنسب إلى الأنبياء[3] والحكّام أن الخوف يتملكّهم.

قال أفلاطون[4]، إنه من غير الملائم أن يغرب[5] الرجل في الضحك. وإذا ما استسلم له قليلاً، فيجب عليه أن يغيّر عنه، لأن ذلك سيكون مهلكاً له. ولهذا، فإن الواجب يقضي بعدم السماح للحاكم أو للرجل الصالح[6] بالإفراط في الضحك.

قال أفلاطون[7]، وإنه لمن الملائم أيضاً أن يكون الحكّام أكثر تلهفاً وتحمّساً للصدق بخاصة، لأن الكذب غير ملائم لمكانة الله وقدسيته، ولا كذلك للملوك[8] أو العامة من الناس. وليس من الملائم أن تكون لهم صلة بالكذب، وإذا ما وُجد شخص ما أو أحد الصنّاع يكذب، فتجب معاقبته، ويجب إخبار الناس عن الضرر البالغ الذي يسبّبه الرجل الذي يكذب بحق الحكام، مثلما هو الضرر الذي يسبّبه المريض عندنا يكذب على الطبيب بشأن مرضه.

وإنْ كان يُسمح ويُعتبر ملائماً للحكام اللجوء في بعض الأحيان إلى الكذب البريء[9] على العامة فلغاية ما، مثلما يُعطى الدواء للمريض لغاية هي المنفعة العامة[10].

وبالضبط شأن الطبيب الذي يوصف الدواء، كذلك الحاكم الذي يمارس الحكم، فعندما

---

(1) نفسه، ك ٣ (٣٨٨ هـ)، ص ٥٨. [المعرّبان].

(2) نفسه، ك ٣ (٣٨٨ أ ـ هـ)، ص ٥٨ ـ ٥٩. [المعرّبان].

(3) ابن رشد يضع هنا مكان آلهة أفلاطون، الأنبياء. [المعرّبان].

(4) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٣٨٨ هـ)، ص ٥٩. [المعرّبان].

(5) غَرَبَ. بمعنىْ بَعُدَ، انظر الصحاح، ص ٤٧٠. [المعرّبان].

(6) الصالح والصلحاء والصالحون؛ وهنا لفظ الحاكم عند ابن رشد يأخذ مكان لفظ الآلهة عند أفلاطون، وهو ليس ما ذكر في الجمهورية، ك ٣ (٣٨٨ هـ)، ص ٥٩، بقوله «فاذا مثّل شاعر كبار الرجال مغربين في الضحك، أبدينا الأنفة من ذلك، فكم بالأحرى إذا وصف الآلهة به». [المعرّبان].

(7) انظر الجمهورية، ك ٣ (٣٨٩ ب)، ص ٥٩. [المعرّبان].

(8) يقرأها روزنتال: Kings الملوك، وهو الأصح، بينما يقرأها ليرنر: angels، الملائكة وهو خطأ. ولربما تعني عبارة Sovereignty السلطة أو السيادة لآلهة أفلاطون. إلا أنه يُفترض وبشكل صحيح أن اللفظ العربي مرادف لكلمة الآلهة، وان المترجم للنص العربي إلى اللاتينية (مانتينيوس) أخطأ القراءة «أوّاليا» بدلاً من «أولياء»، التي تعني مجموعة من الرجال الصالحين. [المعرّبان وروزنتال].

(9) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٣٨٩ جـ)، ص ٥٩. [المعرّبان].

(10) نفسه، ك ٣ (٣٨٩ ب)، ص ٥٩. ويلاحظ هنا كيف يوائم ابن رشد أفلاطون والدين الاسلامي، في مسألة الكذب البريء، وكيف يسوغ أفلاطون هذا الكذب للحكام خاصة. [المعرّبان].

يكذب تجاه العامة ويستعمل الحكايات الوهمية، فإنما يعتبرها ضرورية لتعليمهم. لأنه لا يوجد واضع للدساتير إلاّ ويلجأ إلى الحكايات الوهمية لأنها ضرورية كيما يبلغوا السعادة[١].

ومن الواجب، بل ومن الضروري، إزالة جميع الأقاويل والحكايات التي تحثّ على طلب اللذة والمال، والتي يكثر ذكرها في أشعار العرب. بل يجب أن يستمعوا للحكايات التي تنصحهم بعدم الاهتمام بالملذات والانغماس فيها، لأن العفة للنفس، كما حكى أفلاطون[٢]، إنما تقوم مع الاعتدال والابتعاد عن الشهوات الحسّية، كما سنبين فيما بعد. وإن الأثر الأكبر لنهي النفس يتضح جلياً في هؤلاء الرجال الذين يطيعون حكّامهم بإخلاص، ويكونون متحكّمين باللذات بدلاً من أن تحكمهم هي. ولهذا، فإنه من المناسب أن يُسمح لهم بسماع هذه الحكايات التي تحثّ على طلب اللذة وما تولّده من آثار ضارّة عليهم[٣]. وعليه، وجب الاعتبار أنه من الضارّ جداً الحديث عن الحكام أو الصالحين بأنهم يمتلكون إحدى هذه الخصال ولو لزمان قصير[٤].

وللسبب نفسه، فإنه من غير الملائم أن يسمعوا الحكايات التي تحثّهم على طلب المال وامتلاك المسكن[٥]، وهو ما سنبيّنه فيما بعد، لأن المال والمسكن يُعتبران عائقين كبيرين لممارسة الحكم وتحقيق العدالة. ولهذا وجب تحذير الصغار والأحداث من سماع مثل هذه الحكايات.

ولتَعْلم أن في شعر العرب[٦] قصائد مليئة بمثل هذه الشرور، ولهذا فإن الضرر الأكيد إن هي لُقِّنت للصبيان منذ صغرهم.

---

(١) هذه الفقرات هي من استنتاجات ابن رشد. وهو يقدم واضع الدساتير والشرائع مقابلاً للقانون الوضعي وليس للقانون الإلهي. ومن المحتمل أنه كان يفكر بالأساطير، مثل اسطورة حير Er والنبي المشرّع. انظر: فصل المقال ومناهج الأدلة، إذ يقول بالحكايات الصادقة وليس بالكاذبة أو الوهمية. [روزنتال]

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٣٨٩ د)، ص ٥٩ ـ ٦٠. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٣ (٣٩٠ أ)، ص ٦٠. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٣ (٣٩٠ ب)، ص ٦٠. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٣ (٣٩٠ د ـ هـ)، ص ٦٠ ـ ٦١. [المعرّبان].

(٦) يشير ابن رشد هنا إلى الشعر العربي، على الرغم من أنه يلخّص أفلاطون، وأن هذا الأخير قد ذكر في الجمهورية هوميروس (ك ٣، ٣٨٩ د ـ هـ)، حيث يقف ابن رشد هنا موقفاً سلبياً ومحذّراً من الشعر العربي القديم. انظر أيضاً في الاتجاه نفسه: مسكويه، تهذيب الأخلاق (نشرة القاهرة ١٣٢٢ هـ، ص ١٧)، حيث إن الشعراء العرب من أمثال أمرىء القيس والنابغة، كانوا قد لُعنوا بسبب أشعارهم التي تحوي الفحش والقبائح. وقد تابع نصير الدين الطوسي مسكويه في كتابه أخلاق ناصري. انظر مقالة بلسّنر Plessner التحليلية لهذا الكتاب، والتحذير ضد امرىء القيس وأبي نوّاس والنابغة، حيث يؤكد بلسنر، أن الطوسي قد اعتمد على مسكويه وبرايسن واعتبرهما مصدراً له، وقد فصّل مسكويه الحديث عن تأديب الأحداث والصبيان بالاعتماد على كتاب برايسن. انظر، أيضاً، لمسكويه: تهذيب الأخلاق، القاهرة، ص ١٩ وما بعدها. [روزنتال والمعرّبان].

إذن هذا هو حاصل كلامنا حول نوع الحكايات الوهمية والكاذبة، وإن كان أفلاطون[1]، لا يقيّد نفسه بالحديث عن الحكايات الوهمية، والتي هي غير مناسبة لكي يسمعها الحرّاس. وقد وضع جانباً حكايات أخرى معيّنة اعتبر الحديث عنها أمراً غير مباح[2].

قال أفلاطون، إن الحكايات[3] هي قصص إما وقعت في الماضي أو تقع في الحاضر أو ستقع مستقبلاً. وإن مثل هذه الحكايات والقصص إنما تنقسم إلى ثلاثة أنواع، هي إما حكاية خالصة بسيطة[4]، أو حكاية يتم فيها قصّ الحدث بدون محاكاة، أو حكاية توجد فيها محاكاة للحدث الذي تقصّه. والمحاكاة على نوعين[5]: محاكاة بالصوت والشكل والمظهر وهو التمثيل، أو محاكاة من خلال الكلام المعتاد أي الرواية. وفي ما يخصّ الشعر عند القدماء، فإنهم قد حاكوا في أول الأمر وعلى الأغلب من خلال الصوت والشكل، ثم رجعوا فيما بعد إلى المحاكاة بواسطة الحكاية البسيطة ما دامت هذه الأخيرة أكثر ملاءمة لفن الشعر، لسبب واحد هو أن الإنسان يُحاكي عادة جوهر الحكاية وليس شيئاً ما خارجياً[6].

ويستعمل شعراء العرب عادة المحاكاة من خلال ما كان ما يسمى عندهم قديماً بفن القول.

(١٢)

وقد بيَّن أفلاطون[7] أصناف المحاكاة، وهي نوعان: الأول يتألف من العبارات غير المحاكية، والثاني من العبارات المحاكية من خلال الشكل أو الإيماءات، لأنها تمثّل أقوى أنواع المحاكاة عندهم. وفيما بعد اهتم[8] بالبحث فيما إذا كان من المناسب أن يُحاكي الحرّاس أم لا؟. وإذا فعلوا، فما المسموح به من هذه المحاكاة لهم؟

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٣٩٢ جـ)، ص ٦٣. «أليس كل ما أملاه الشعراء أو كتّاب الأساطير أقاصيص عن الماضي والحاضر والمستقبل؟». وابن رشد هنا يطبق مرة أخرى وجهة نظر أفلاطون على الشعر العربي. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٣ (٣٩٢ د)، ص ٦٣. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٣ (٣٩٤ أ ـ ب)، ص ٦٤. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٣ (٣٩٣ جـ)، ص ٦٣. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٣ (٣٩٧ ب ـ جـ)، ص ٦٧. [المعرّبان].

(٦) هنا يستفيد ابن رشد من إشارات أفلاطون إلى الصورة أو الشكل، وفي ما ذكره حول الشعر العربي. وكل الحوار كان قد لخصه فيما بعد ابن رشد، إنما استثنىٰ منه ما له علاقة بالأدب اليوناني. ومن الجائز السؤال هنا: هل أن ابن رشد قد اختصر التعليق الأفلاطوني، أم أنه وجد نفسه مكتفياً بالأصول العربية. والنص في هذه الفقرة الأخيرة صعب ومعقد. [روزنتال]

(٧) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٣٩٤ أ)، ص ٦٤. [المعرّبان].

(٨) نفسه، ك ٣ (٣٩٤ هـ)، ص ٦٥. [المعرّبان].

وقد أوضح أفلاطون قائلاً إنه لا يُستحسن السماح للحراس بالمحاكاة، لأن على المرء أن يجيد العمل بصناعة واحدة[1] أو حرفة واحدة في هذه المدينة، فذلك سيكون ملائماً له ويجعله يتقن عمله بصورة أجود. مثلما ينطبق ذلك على جوهر المحاكاة، لأن المحاكاة[2]، إذا ما أردنا أن يكون ما ينتج عنها جيداً، يجب أن تُؤدىٰ بصورة جيدة وفي اتجاه واحد.

ولهـذا نجـد أن بعـض الشعـراء يتميّـزون بفـن المـديـح، كمـا يُقـال مثـلاً عـن < ابن الطحاس > [3]، الذي يقول المديح فقط ولا يهجو[4]. وبما أن الأمر كذلك، فإنه من الملائم عدم السماح لهم بالمحاكاة في أي شيء، وكذلك يجب عليهم أن لا يحاكوا أيضاً حتىٰ ولو في نوع واحد[5].

وبدون شك، ما داموا يفضلّون المحاكاة لشيء ما، فإنهم يجب أن يحاكوا منذ صغرهم ما هو ملائم لهم. فمثلاً يجب أن يحاكوا الرجال الشجعان والعادلين والأتقياء وما شابه ذلك من الصفات[6].

أما ما يخصّ محاكاة الرجال المنغمسين في الدناءة والرذائل، فإنه من غير الملائم لهم أنْ يرتبطوا بأي واجب أو عمل معهم، لأنه إذا ما استمرت محاكاتهم لهؤلاء لزمن طويل فإنها ستكون سجية[7] لهم، ولا سيما إذا ما مارسوها منذ حداثتهم، بحيث تصبح فيهم خصلة ثابتة متأصلة في نفوسهم وأجسامهم.

---

(١) نفسه، ك ٣ (٣٩٤ هـ)، ص ٦٥. يقول أفلاطون: «فإذا أصررنا على رأينا الأول، وهو أنه يجب إعفاء حكّامنا من كل مهنة غير الحكم. .» [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٣ (٣٩٥ أ)، ص ٦٥. [المعرّبان].

(٣) عند روزنتال: .Ibn Al-Tahas، وعند ليرنر: Ibn Al-Taham. ومع ذلك لم نجد عنه إشارة في كتب التراجم القديمة الخاصة بالأندلس، ولربما هو تحريف وقع فيه المترجم العبري شموئيل بن يهودا. [المعرّبان].

(٤) اصطلاحات أفلاطون هي: التراجيدي والكوميدي. انظر الحاشية التالية. [المعرّبان].

(٥) كان من المهم لابن رشد أن يكون أكثر وضوحاً، ما دامت الملاءمة السياسية في ما يتعلق بالحرّاس واضحة جداً. انظر أيضاً تلخيصه لكتاب الشعر لأرسطو، ص ١٥٩ ـ ١٦٠، إذ تمت الإشارة فيه إلى نوعين من المحاكاة المشابهة (التماثل والتحول). وقد تمّ الاقتباس من الفارابي (ص ١٦٠)، الذي بيّن وجهة نظره حول الشعر قبل ابن رشد. انظر، كذلك مقالة أ. ج. آربري A.J. Arberry، «قوانين الشعر للفارابي»، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ١٧، ١٩٣٧، ص ٢٦٦ ـ ٢٧٨. وتتضمن الإشارة إلى أن التراجيديا هي للمديح، والكوميديا للسخرية؛ والتراجيديا تم تصويرها بالمديح، والكوميديا بالهجاء. ويقول روزنتال: «أنا غير قادر على معرفة من هو ابن الطحاس»، وكذلك ليرنر حيث لم يشر إليه ولم يعلّق على اسمه. [روزنتال والمعرّبان].

(٦) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٣٩٥ جـ)، ص ٦٥. [المعرّبان].

(٧) نفسه، ك ٣ (٣٩٥ د)، ص ٦٥. [المعرّبان].

ولقد حكىٰ أفلاطون[1]، أنه لمن غير الملائم أن يحاكي الرجال الأتقياء، أفعال النساء اللواتي يصرخن أثناء الوضع، ولا النساء اللواتي يشغفن بنكاح أزواجهن، أو اللواتي يتشاجرن معهم باستمرار، ولا النساء المنغمسات في العويل والنواح والرثاء، لأننا نريد منهم أن يكونوا للحكم[2]. كما يجب عدم السماح لهم بمحاكاة الخدم، أو العبيد[3]، أو محاكاة السكارى والمدمنين.

وليس هذا فحسب، بل يجب أن لا ندعهم يحاكون أعمال الصنّاع والحرفيين، مثل الدبّاغين أو الإسكافيين أو الخزّافين أو ما يماثلهم، لأن عدم السماح لهم بالاشتغال بهذه الحرف هو بعينه عدم السماح لهم بمحاكاتها. بل والأدعى إلى الغرابة، إذا ما سمح لهم بمحاكاة صهيل الخيل، أو نهيق الحمار، أو خرير الأنهار، أو هدير البحر، أو قصف الرعد، لأن ذلك كله من عمل المجانين[4].

أقول، إنه يجب حذف الأشعار والقصائد التي تحذو حذو عادات العرب في وصف هذه الأشياء ومحاكاة الأشياء المشابهة لها[5].

إذن، فإن من الواجب عدم السماح للشعراء في المدينة بأن يحاكوا كل شيء ولمرات عديدة، لأسباب منها: أولاً، أن فعل المحاكي سيكون ممتازاً إذا ما قام رجل واحد بفعل المحاكاة وفي نوع واحد، كما هي الحال في الصناعات؛ وثانياً، أن من الواجب عدم السماح لهم بمحاكاة الأشياء الدنيئة أو التي ليس لها تأثير على قبول أو رفض أي شيء، كما هو شأن القصائد العربية التي وجودها في هذه المدينة غير ضروري. وإن كان من الملائم نوعاً ما السماح للشعراء في هذه المدينة بوصف فضائل النساء وتعففهن[6].

(١٣)

وبالضبط، مثلما أنه من غير الجائز السماح للشعراء في هذه المدينة بمحاكاة أي شيء ومهما كان، كذلك الأمر بالنسبة للذين يقومون بالتصوير[7]. لأنه من غير الجائز أن يصوّروا

(١) نفسه، ك ٣ (٣٩٥ د)، ص ٦٥. [المعرّبان].

(٢) ابن رشد يتجنب هنا أفلاطون في إشارته إلى الآلهة. [روزنتال].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٣٩٦ أ)، ص ٦٥. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٣ (٣٩٧ ب)، ص ٦٦. [المعرّبان].

(٥) ابن رشد هنا يوافق أفلاطون على هذا الرأي، ويسخر من الشعر العربي هنا أشد السخرية. وفي ما خصّ المحاكاة وتلخيصه لها، فقد سبق لنا توضيح ذلك. [المعرّبان].

(٦) ان هذه الفقرة الأخيرة هي تلخيص ابن رشد لحوار أفلاطون حول المدينة، ومحاولة تقريبها وتكييفها بلا شك للمدينة الإسلامية في عصره. [روزنتال]

(٧) تصوّرتُ الشيء، توهمتُه، والتصاوير تعني التماثيل. انظر، مادة «صور» في الصحاح للرازي، =

كل شيء في هذه المدينة، وينطبق ذلك بشكل خاص على الذين يصورون الرجال مرتكبي الرذائل[1].

أما في ما خصّ الصالحين من الناس، فإن تصويرهم ضروري، لأن الصبية والأحداث عندما يسمعون الحكايات الجيدة[2]، يتمكّنون من رؤية الأشياء جميلة، التي تغرس فيهم الأفعال الحسنة. مثله مثل من يسكن في مكان جميل نظيف، فإنه سيحصل بالضرورة على الفائدة من أي شيء يولد هناك كالروائح الزكية والأزهار والأطعمة اللذيذة وما شابه ذلك.

إذن، هذه هي محصّلة ما قاله أفلاطون عن الحكايات والقصص التي يجب أن يتربى عليها الحرّاس.

(١٤)

وبعد هذا، تحدّث أفلاطون عن نوع الألحان التي يجب أن يستخدمها المرء بصورة ملائمة مع هذه الحكايات أثناء تعليمهم[3]. واللحن كما قيل عندما يتم استخدامه مع الحكاية أو القصة يكون مؤلفاً من ثلاثة أركان[4] هي: الإيقاع، واللحن، والألفاظ المتناسقة المناسبة لكل لحن. أما ما يخص الألفاظ التي يُصاغ لها اللحن، فإنه قد تمّ القول فيها من قبل، ومن أي نوع يجب أن تكون. وما بقي هنا للقول هو أي الألحان والإيقاعات هي التي تكون ملائمة لها.

إن رأي أفلاطون[5]، هو أن الألحان التي تعبّر عن الخوف والحزن غير ملائمة لتعليم الحرّاس تماماً، كما أن الحديث بدون لحن من هذا النوع غير ملائم لها. وبصورة مماثلة فإنه من غير الملائم لهم تأليف الألفاظ غير المناسبة والمستعملة في ولائم السكر والأعراس. وبالجملة فإن الألحان المنوّعة بصورة متكررة لهؤلاء الحراس ليست بذات فائدة.

ومن الملائم لهم تأليف الألحان على نوعين[6]: الأول يحرّك النفس نحو الشجاعة والصبر في المعركة، والثاني يحرّك النفس نحو الفضائل التي يرغب أفلاطون في تلقينها بيسر وهدوء

= ص ٣٧٣. ويقال إرسم لي رسماً أقف به، والتصوير هنا يعني الرسم. انظر، الهمداني، الألفاظ الكتابية، تونس ١٩٨٠، ص ١٩٨. [المعرّبان].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤٠١ ب)، ص ٧١. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٣ (٤٠١ جـ)، ص ٧١. [المعرّبان].

(٣) أي الحرّاس، لأننا مازلنا نتحدث عنهم، وابن رشد هنا يتدرج في تعليمهم بصورة دقيقة تماشياً مع أفلاطون. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٣٩٨ جـ ـ د)، ص ٦٨. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٣ (٣٩٨ هـ)، ص ٦٨، و ك ٣ (٣٩٩ جـ)، ص ٦٩. [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٣ (٣٩٩ أ ـ جـ)، ص ٦٨ ـ ٦٩. [المعرّبان].

وسكينة. وتحديد ماهية أساليب تأليف الألحان يكون مناطاً بمتخصص في صناعة الموسيقىٰ.

أما أفلاطون، فقد حدّها بأن أرجعها إلى رجال ذوي خبرة في زمانه، مختصين بتأليف الألحان، وإنْ كانت مثل هذه المهارة معدومة في زماننا[١]. ولهذا فإن من غير الملائم أن تُترك في المدينة أي من الوسائل المستعملة والجاري استعمالها، مثل الآلة المسماة «الدّف»[٢]، والعديد من الآلات الأخرىٰ، وإنْ كان أفلاطون[٣] قد أوصىٰ ببقاء عدد من الآلات في المدينة من قبيل العود والقيثارة، وقال: للقرويين نوع خاص بهم يُسمىٰ الناي[٤].

أما ما خصّ الإيقاعات[٥]، فإنه من الملائم لنا أن نختار لها ذلك النوع الذي هو مُميّز من النساء وسواهن من الناس، ووضع ذلك النوع من الإيقاع لإجل الشجاعة للنفس وملاءمته لها. ولئن كانت هذه الإيقاعات معروفة بشكل حسن زمان أفلاطون، إلا أنه من الضروري أن نبحث فيها في زماننا[٦].

(١٥)

يرى أفلاطون[٧]، أن هؤلاء المختارين تمكّنهم طبيعتهم من اكتساب هذه الفضائل، وأن

---

(١) أي زمان ابن رشد. ويريد هنا أن يقول إن موسيقيين كباراً همّهم بناء الإنسان وفق هذا التصوّر الذي يتكلم عنه أعلاه غير موجودين في زمانه. [المعرّبان].

(٢) «الدُّف، آله يُضرب بها»، الرازي، الصحاح، ص ٢٠٧. ويبدو هنا أن ابن رشد يريد القضاء على مثل هذه الآلات في المدينة الفاضلة، لأنها بنظره تؤدي إلى ضرر بليغ. ولربما نطرح هنا فرضية عن أثر ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين الذي حارب في وقته مثل هذه الآلات وحطّمها في اية مدينة يمر بها، كما صرح بذلك مؤرّخو سيرته. انظر، يحيى هويدي، **تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الإفريقية**، ج ٢، القاهرة ١٩٦٦. [المعرّبان].

(٣) انظر: **الجمهورية**، ك ٣، (٣٩٩ د)، ص ٦٩. [المعرّبان].

(٤) يقول روزنتال، أنا مدين للدكتور فارمر Farmer، لمساعدته لي في مطابقة الآلات الموسيقية المشار إليها في هذه الفقرة. فالمزمار هو الدف الصغير. انظر: فارمر، مادة «دُف» Duff، **دائرة المعارف الاسلامية**، المجلد الملحق بها. والمعزفة، استناداً إلى فارمر، هي السنطور. انظر دراساته عن الآلات الموسيقية الشرقية. ولهذا السبب فان مترجم النص العربي إلى العبرية مخطىء هنا، وفي ترجمته لكتاب الاسكندر الافروديسي النفس. انظر كذلك فارمر، أرغن القدماء. وان كان «منحاجيم» يعكس «العرف» العربي، فانه سيُقرأ بصورة خاطئة كعزف، مادام فارمر يُعلن وبصورة مطلقة أن مثل هذه الآلات غير معروفة (عرف، معرافة، عرافان). قارن أيضاً: الفارابي، **احصاء العلوم**، ص ٤٨، وكذلك شتنشنايدر، في العبرية والعربية، ص ١٥٣، في ما خصّ المزمار والمعرافة. [روزنتال]

(٥) انظر: **الجمهورية**، ك ٣ (٣٥٩ هـ). [المعرّبان].

(٦) يعتقد ابن رشد أنه من الملائم أن نبحث في النوع الصحيح للايقاع المستعمل في عصره. وهنا يتبيّن بوضوح مدى اهتمام ابن رشد المميز لما يطرحه أفلاطون حول هذه النقطة. [روزنتال].

(٧) انظر: **الجمهورية**، ك ٣ (٤٠١ د ـ ٤٠٢ جـ)، ص ٧٠ ـ ٧١. [المعرّبان].

تعليمهم ذلك إنما يتم من خلال الموسيقىٰ، لأنه من خلالها سيصلون إلى درجة عالية من الفضيلة في ضبط النفس وتحمّلها، وكذلك الشجاعة والحب والتوجّه نحو كل ما هو جميل وصالح، والابتعاد عن الملذات.

كما لا توجد صلة بين العفة واللذة[١]، لأن اللذة تفسد المرء ذا العقل الراجح، لهذا نجده يتصرف مثل المجنون. وكلما انغمس أكثر فيها كلما كان فعله أكثر ضرراً في هذه المدينة[٢]. ومثال ذلك لذة النكاح القائمة على الشهوة، إذ إن هذه اللذة تجعل المرء أكثر عهراً وفحشاً من أي شيء آخر. لهذا وجب عدم مزج اللذة مع الرغبة في الموسيقىٰ، بل الأوجب أن يكون الجمال في ضبط النفس، لأن الفساد والرذائل الأخرىٰ لها صلة باللذة.

ولأن الأمر كذلك، فإنه من غير الملائم للعاشق ومعشوقه أن يتحول حبهما إلى شهوة. وعندما يحب المرء بصورة خالصة محبوبه ومحبوبه يكون أكثر إخلاصاً له[٣]، فإن الحب بينهما يجب أن لا يجمعه أي جامع مشترك بالشهوة من أي نوع.

وعليه، فإن من الملائم سنّ شرع في هذه المدينة مفاده أن الحب والرغبة بين المحبين يجب أن يشابه الحب الذي بين الآباء وأبنائهم.

إذن، هذه هي الغاية القصوىٰ من صناعة الموسيقىٰ كما رآها أفلاطون وأكّدها[٤].

(١٦)

وبعد ذلك يشير أفلاطون إلى الرياضة والحِمْية، وعلى وجه الإجمال إلى الأشياء التي يحصّل المرء من خلالها الفضيلة الحقّة، ليس لأنها فضيلة بإطلاق كما صرّح بذلك جالينوس وغيره من الأطباء، بل لأنها فضيلة حقة يتمّ من خلالها إدراك فضيلة النفس التي تُلائم عمل الحرّاس، وأقصد بها فضيلة الشجاعة.

ولهذا، فإن الحمية والرياضة المعدّتين بما يُلائم هذه الغاية بخاصة مطلوبتان، ليس

---

(١) نفسه، ك ٣ (٤٠٢ هـ)، ص ٧٢. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٣ (٤٠٣ أ)، ص ٧٣. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٣ (٤٠٣ ب)، ص ٧٢. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٣ (٤٠٣ جـ)، ص ٧٢ ـ ٧٣. قال أفلاطون: «فمن الواضح إذاً في هذا الشأن أنك تسنّ في شريعة الدولة التي تنظمها الآن أن المحب يُلاصق محبوبه، ويوافقه، ويقبّله قبلة الأب لابنه بسبب جماله، هذا إذا ارتضىٰ منه المحبوب ذلك. ويجب أن ينظم علاقاته به على وجه لا يأذن بتجاوز هذا الحد ألى ما ورائه ولا عذر لفظاظته وعدم ذوقه». وقارن أيضاً: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٢٩٨؛ وتلخيص ابن رشد لكتاب الأخلاق (مخطوط)، الورقة ٥٦٠. [المعرّبان وروزنتال].

لضمان الصحة للجسم فحسب، وإنما لفضيلة النفس أيضاً بما يلائم الغرض منها. وعلى سبيل المثال، فإن البسيط من الرياضة يولّد الصحة في الجسم، ويحرك قوة الشجاعة في ذلك الجزء من النفس[1]، ويجعلها أقوىٰ مما كانت عليه من قبل.

ولهذا، يؤكّد أفلاطون[2] على عدم حصر تهذيب الحراس بالرياضة دون الموسيقىٰ، أو بالموسيقىٰ دون الرياضة[3]. لأن استعمال الموسيقىٰ وحدها يجعل النفس طرية وهشّة وبأقصىٰ درجة من النعومة والدعة وبخاصة إذا ما استعمل المرء الأنغام الرقيقة الناعمة الشجية. وعلى غرار ذلك، الرياضة إذا ما استعملت وحدها تجعل النفس أكثر قسوة وغلظة، وترفض قبول أي دليل أو إقناع[4]. وربما إذا ما وصل الأمر إلى حد الإفراط في ذلك، ستكون النفس في غنى عن كل ما هو عقلي، مثلما يحدث مع الرجال الذين نعدّهم شجعاناً رغم سلوكهم الأهوج والذين نعتبرهم جهلاء[5].

ولهذا السبب، فإن هذين الفنّين، وكما صرح أفلاطون، عندما يعملان سوية إنما يخدمان جزء الشجاعة من النفس، وكذلك الجزء العاقل منها[6]. ويتمّ من جراء اقترانهما غرس الفضيلة المطلوبة للحرّاس، وأعني بذلك محبة هؤلاء لمواطنيهم وكرههم ومواجهتهم للخارجيين[7].

قال أفلاطون، والرياضة للجسم، تلك التي من الواجب والضروري الاعتياد عليها من قبل الحرّاس، هي من النوع البسيط والمعتدل الملائم للحرب. أما ما يخصّ الحمية، فمن الملائم تحديد الأطعمة البسيطة الموجودة في متناول أيدينا التي تقوّي أجسادهم، وحسبما

---

(١) انظر، الجمهورية، ك ٣ (٤٠٤ ب)، ص ٧٣. والحمية هي منع الانسان من أكل ما يضرّه. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٢ (٣٧٦ هـ)، ص ٤٧. يقول «ربما يشق علينا أن نجد تهذيباً أفضل مما جلاه الاختبار. وهو مؤلف على ما اتيقن من الجمناستك للجسد والموسيقى للعقل». [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٣ (٤١٠ ب ـ هـ)، ص ٧٨ ـ ٧٩. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٣ (٤١١ د)، ص ٨٠. يقول: فيصبح رجلاً لهذا أمياً، يمقت البحث...» [المعرّبان].

(٥) يلاحظ هنا متابعة ابن رشد الدقيقة لأفلاطون في هذه التسمية «أمّيون» Uneducated. وقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص ٢٥. والتسمية هنا تعني «المجاهدين» في ما يخص رئاسة الجيش. والمقارنة هنا بنظر المعرّبين ليست صحيحة في ما ذهب إليه روزنتال، لأن مراد الفارابي هو غير المراد عند ابن رشد في هذه الفقرة. كما يُلاحظ اهتمام ابن رشد المفرط بهذا الرأي الذي طرحه أفلاطون في هذا المجال ومحاولة جرّه للتطبيق على عصره وزمانه. [المعرّبان].

(٦) في الأصل المترجم إلى الانجليزية: Philosophical part of the soul [المعرّبان].

(٧) انظر: ما قرره ابن رشد من قبل في الفقرة ٤ من هذه المقالة. ويعني ابن رشد هنا بالخارجيين

يرغب المرء منهم، كإعطائهم اللحم المشوي[1] والشمندر المسلوق بالماء والملح والزيت، لأنهم إنْ اعتادوا على أكل أطعمة أخرىٰ لا يجدونها يوماً في معسكرهم، فإنها ستولّد لديهم أمراضاً مبرحة. ولهذا فعليهم أن يبتعدوا عن مثل هذه العادات في رياضتهم البدنية وطعامهم وشرابهم كذلك، ولما له صلة بأمزجتهم، لأنهم إنْ حُرموا منها فسوف يمرضون من جرّاء ذلك. ولأن هؤلاء الحرّاس وكما صرح أفلاطون[2]، يحتاجون إلى الصحة، مثلهم مثل الكلب الذي يتمتع بالبصر الحاد والسمع المرهف، كذلك من غير الملائم لهم أن يكثروا من الشراب، لأنه إذا ما ثمل الحارس، فلا بد أنه سيحتاج بالضرورة إلى حارس يحرسه[3].

وهذا أمر سيء، لأن الإفراط في الشراب، وتنويع الأطعمة والحلوىٰ وما شابهها محرّمان على أهل هذه المدينة[4]. وبالجملة، فإن موقفهم من الحمية والرياضة مثل موقفهم من الموسيقىٰ، إذا ما اعتمدوا على النوع البسيط من الطعام، والنوع البسيط من الموسيقىٰ، والذي لا يحدث منه سوى التناغم في النفس ودفع الشرور عنها، شأن الرياضة التي تجنّب الجسم الأمراض[5].

(١٧)

إن الإفراط في الطعام والشراب والموسيقىٰ، وكذلك التفريط فيها، إذا ما حدث في المدينة، فإنه سيولّد الحاجة إلى القضاء والطب[6]. أوليس من العار أن نحتاج في المدينة إلى

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤٠٤ ب ـ جـ)، ص ٧٣ ـ ٧٤. ونص أفلاطون هو: «يمكننا أن نأخذ درساً في هذه الأمور حتى من هوميروس. فإنك تعلم انه لم يقدم لأبطاله في الولائم في الميدان شيئاً من السمك، مع أنهم كانوا على ضفاف الدردنيل، ولا سلقوا لحماً بل شووه شيّاً، وهو عند الجنود أسهل إعداداً. ويبدو ان ابن رشد قد أضاف إلى اللحم المشوي ذلك النبات المعروف بالشمندر لأسباب طبية كما هو معروف. والشمندر نبات عشبي زراعي من فصيلة السرمقيات منه البقلي المستعمل للأكلات والمخللات ومنه السكري. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤٠٤ أ)، ص ٧٣. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٣ (٤٠٣ ب)، ص ٧٣. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٣ (٤٠٤ جـ ـ د)، ص ٧٤. يقول أفلاطون: «فقد قلنا إن على الرجال المذكورين أن يتجنبوا المسكر، لأن الحاكم على ما أرىٰ هو آخر شخص في الدنيا يُباح له أن يشرب لكي لا يفقد صوابه... فإذا استحسنت الإمساك، أيها الصديق الصالح، فلا أراك تستحسن موائد السيراقوسيين ولا كثرة أنواع الطعام عند الصقليين... وهل تنكر على الاثينيين تأنقهم في صنوف الحلوىٰ، أكيد أنكره...» [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٣ (٤٠٤ هـ)، ص ٧٤: «أما البساطة في الجمناز فتولّد الصحة، كما انها في الموسيقىٰ تولّد العفاف...». [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٣ (٤٠٥ أ)، ص ٧٤. ويُلاحظ هنا أن ابن رشد رغم كونه يحمل الصفتين: القضاء (قاضي =

القضاء والطب، لأنهم سوف لا يملكان أية فضيلة خاصّة بهما على الإطلاق؟ وإنْ حصلا عليها فللضرورة، لأنه كلما كانت حاجة الجسد أكبر لهاتين الصناعتين، الطب والقضاء، كلما شدّدنا واهتممنا بهما، مما يولّد الابتعاد عن الطريق الصحيح والملائم.

ولهذا، فإن ما يميّز هذه المدينة أنها ليست بحاجة لهاتين الصناعتين، الطب والقضاء، وأنه لا يوجد طبيب أو قاضٍ بأي شكل من الأشكال. وإذا ما وجد هناك قاض أو طبيب، فسوف يُشار إليه بالتميّز، كما هي حال الطب والقضاء الموجودين في المدن القائمة الآن. ولكن إذا ما تم تحديد نوع الطعام وكمّيته وفق غايات مرسومة، فإنهم لن يحتاجوا عندئذٍ وبصورة أكيدة إلى العديد من الأدوية التي استعملت قديماً وتُستعمل في زماننا[1].

ويقول أفلاطون[2]، إن الأمراض المتولّدة في هذه المدن هي من النوع غير المألوف زمان اسقليبيوس، وكذلك الأدوية الموصوفة لهم هي الأخرى جديدة، وأعني بذلك الأمراض التي سببها فساد الأمزجة مثل الحمى والخراجات وما شابه. ولكن من هم في هذه المدينة الفاضلة لن يستعملوا هذا الذي تمّ وصفه برأيي[3]، سوى حاجتهم إلى معالجة الجروح والرضوض والكسور وما شابهها.

وإنْ وجدت حاجة لوجود الطبيب[4] في هذه المدن، فلسبب هو تمييز المولود ذي

= القضاة)، والطب (طبيب الخليفة المنصور وأبيه كذلك)، إلاّ أنه يُبرز أهمية هذا الجانب في المدينة الفاضلة (انظر الفقرة اللاحقة). [المعرّبان].

(1) أي زمان ابن رشد. ويُلاحظ هنا أن ابن رشد كأنما يشير إلى ما هو متداول من ألقاب خاصة بهاتين الصناعتين في المدن الاسلامية، مثل: كبير الأطباء، أو قاضي القضاة أو غير ذلك. وهو أمر يبدو أنه لا يريده للمدينة الفاضلة، لأن أهل هذه المدينة باعتقاده أصحّاء في أبدانهم، سعداء في نفوسهم، أي لا تشاكي بينهم، وهو بذلك إنما يثبت ثقافته في كلا الفنين، الطب والقضاء. ويبدو أنه متأثر بوضوح بالفيلسوف ابن باجة الذي أتى على ذكر ذلك في كتابه تدبير المتوحد، (نشرة معن زيادة) ص ٩. وإن ذكر الأطباء والقضاة الذين ليس لهم سوىٰ الاسم فقط يجمعهم مع الأطباء والقضاة في المدينة الفاضلة كان ضرورياً بسبب الظروف السيئة التي سادت العالم الاسلامي قبل زمان ابن رشد وبعده. [روزنتال والمعرّبان].

(2) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤٠٥ د)، ص ٧٥. واسقليبيوس هو إلٰه الطب عند اليونانيين، وهو من أبناء أبولو، وقد أطلق على الأطباء فيما بعد أبناء اسقليبيوس. وللتوسع راجع النصّ عند أفلاطون؛ وابن رشد هنا يتوسع بذكر الأمراض وأنواعها على ما ذكره أفلاطون. [المعرّبان وروزنتال].

(3) أي برأي ابن رشد. ويبدو هنا أن ابن رشد يتابع أفلاطون بصدد عدم احتياج أهل المدينة الفاضلة لأي دواء سوىٰ ما يتعلق ببعض الجروح البسيطة والكسور والتي سببها واضح. [المعرّبان].

(4) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤٠٧ د)، ص ٧٦. يقول أفلاطون: «إن المعالجة الطبيّة هي في غير محلها إذا تناولت عليلاً لا أمل في استئنافه الأعمال العادية. لأن مريضاً كهذا عديم المنفعة لنفسه وللدولة...» [المعرّبان].

العاهة القابلة للعلاج من عدمها، ومعالجة الأولى وترك الثانية، حتى وإن كان من الممكن أن يعيش على الدواء، لأنه لن يكون بذي نفع للمدينة. وهو ما حكاه أفلاطون حول ذي العاهة المستديمة، واعتباره شخصاً غير قادر على امتلاك الفضائل بصورة حسنة والتي لا تحتاج إلى علاج[(١)].

والسبب هو أنه إذا ما اختفت الغاية القصوى لأي شيء موجود، فإنه لا يوجد تعارض بين وجوده وعدمه. وهو عين ما فعله سقراط[(٢)]، حيث فضّل الموت على الحياة عندما وجد أنه من المحال أن يعيش حياته المعتادة. وبما أن كل فرد إنما وجد ليكون جزءاً من هذه المدينة ويكون قادراً على أداء العمل الذي يتقن، فإن لم يحسن ذلك فالموت سيكون أفضل له من أن يعيش[(٣)].

ولهذا السبب، فالأطباء يسعون إلى تخليص الجسم من أي عضو فاسد فيه، ليس له أقلّ نفع، مثل الأصابع المهشمة أو الأسنان المتسوسة. ولهذا إذا ما تركنا هؤلاء دون علاج في المدينة فإنهم سيكونون أسباباً لولادة أطفال ناقصي الخلقة وتعساء[(٤)].

ولكن إذا ما مرض أصحاب المهن مثل النجارين وسواهم، فإنهم سوف يطلبون الطبيب حتى يشفيهم مما هم فيه باستعمال الدواء المقيء أو المسهّل أو بفصد الدم، لكي يعودوا إلى عملهم بسرعة. وإذا ما وصف لهم الطبيب دواءً فسيطيعونه، ولكن[(٥)] إذا ما أجبرهم على ملازمة الفراش لمدة طويلة فسيرفضون طلبه لأنهم يرون أن حياتهم لا قيمة لها بدون العمل، بخلاف المتسكعين والمتسولين الذين نجدهم في السكك والأزقة حيث هم متحمسون متشبثون بالحياة رغم عطالتهم[(٦)].

---

(١) يؤكد ابن رشد على العلاقة الوثيقة والمتبادلة بين الطب والسياسة، وعلى المسؤولية الأخلاقية للطبيب وواجبات الفرد السياسية. ومحك الشفاء هو مدى فائدة المواطن لمجتمعه. وهو يضع قاعدة محددة يفسّر بها أفلاطون. . .[روزنتال]

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤٠٦ جـ ـ د)، ص ٧٥ ـ ٧٦. [المعرّبان].

(٣) ان هذا الذي ذكره ابن رشد هو تلخيص لكل الذي قيل حول هذه الفقرة. ومثال سقراط، وارد ذكره في كتاب الفارابي، فلسفة أفلاطون ومراتبها، طبعة روزنتال وفالزر، (أفلاطون العربي، لندن ١٩٤٣)، ص ١٩. والقصد من ذكر سقراط هنا في نص ابن رشد وعند الفارابي من قبل هو الإشارة إلى محاورة الدفاع لأفلاطون والتي يبيّن فيها دفاع سقراط عن التهم الموجهة إليه من طرف خصوصه، والفارابي يسمّيها «اعتذار سقراط». [روزنتال والمعرّبان].

(٤) إن الأمثلة التي يضربها ابن رشد هي لتوضيح نصّ أفلاطون السابق [روزنتال].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤٠٧ أ)، ص ٧٧. «لأن رجلاً ذا عمل لا يجدر به أن يحيا ما لم يتمّه، بحيث إنه إذا أهمله كانت الحياة عنده لا قيمة لها» [المعرّبان].

(٦) هذا هو ترتيب ابن رشد النهائي لهذه الفقرة وتلخيصه المنظم. [روزنتال]

أما في ما يخص المرضى غير القادرين على العيش دون علاج وما هو دورهم في أي عمل يقوّي المدينة، فإن البعض يرى لزاماً أن يُقتلوا، في ما لا يرى البعض الآخر ذلك، بل يصرّح بوجوب أن يتمتّع هؤلاء بالحياة، بينما الرأي الأول يرى في هؤلاء أنّهم يسبّبون أذى للمدينة. وإن كان هذا الأمر لا يهمّ عندنا[1]، وهو ما يجعل وجود الطبيب ملائماً في المدينة، لأنه سيوصف العلاجات النافعة ويميز العلل المستديمة من غيرها[2].

وهناك من يعتقد بوجوب حاجة الطبيب في هذه المدينة إلى أمور أخرىٰ، مثل تحديد نوع الطعام وكميته، والطعام الذي يوائم كل زمان ومكان، وإن كل ذلك يتمّ عن طريق طول التجارب التي اكتسبها من مهنته. وإن كان لا يمتلك[3] هذه الصفة، رغم علمه ودرسه لفن الطب، إلا بمواجهة العديد من الأسقام والأمراض، والتعود عليها سواء أكانت مع المرضىٰ أم مع نفسه، لأنه إنْ سقم فإنه سيحصل على تلك المعرفة التي من غير الممكن أن يحصل عليها عندما يجدها في مرضاه فقط[4].

وفي هذه المدينة، القاضي مطلوب أيضاً ليهتم بتقويم من هو ذو طبع شرير ولا يقبل الإنصلاح، أي معالجة نفس الإنسان الشرير بالقضاء عليها. والأرجح هو معاقبة أي شخص بقصد التوبة. وإن مثل هذه المعرفة للقاضي لا تأتي إلا بعد طول خبرة ومران، لأن معرفة سبب الأعمال الشريرة إنما تتأتىٰ له بعد أن يشاهدها فيهم[5]. وإنْ كان من شروط القاضي المطلوبة منه أن لا تكون نفسه قد خالطها الشر، بل فاضلة منذ صغره، بعد أن تربى على سماع الموسيقىٰ البسيطة[6].

---

(١) أي عند ابن رشد، لأنه يعتقد أن وجود الطبيب ضروري في المدينة، وهو يتصرف هنا من منطلق أخلاقي ديني كون الدين الإسلامي لا يأمر بقتل الضعفاء أو المرضىٰ الذين لا شفاء لهم، بل بتوفير أسباب العيش بكل وسيلة لهؤلاء، لأن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لم يصرحا بذلك. [المعرّبان].

(٢) هذا على الأرجح تلخيص لما ذكره أفلاطون في الجمهورية، ك ٣ (٤١٠ أ)، بقوله: «تسبغان بركات خدمتهما على أصحاء الأبدان والعقول، مع إهمال سقماء الأبدان فيموتون، وإعدام الأشرار الفاسدين غير القابلين إصلاحاً». ويرىٰ روزنتال أن هذا هو نصّ ترجمة اسحٰق بن حنين لنصّ جالينوس الذي اعتمده ابن رشد. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤٠٨ د ـ هـ)، ص ٧٧. [المعرّبان].

(٤) من بداية هذه الفقرة إلى نهايتها غير موجود لدىٰ أفلاطون في الجمهورية، ومن الصعب أن نقرر أنه لابن رشد أم للمصدر الذي اعتمد عليه. ولكن في ضوء الأخلاق لأرسطو (ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢)، يرجح أن بداية الفقرة هي لابن رشد، وهي بمثابة مدخل للفقرة التالية. [روزنتال].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤١٠ أ)، ص ٧٨. [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٣ (٤٠٩ د)، ص ٧٨: «ولهذا لا يكون أفضل القضاة شاباً بل شيخاً عرك الدهر وخبر البطل =

وإن كانت حال القاضي لا تشبه حال الطبيب. فالطبيب لا يؤذي حتى وإن كان جسده عليلاً، ولكن القاضي من غير الممكن أن يكون قاضياً عادلاً وفي داخله نفس شريرة. لأن النفس الشريرة لا تعرف الفضيلة ولا ماهيتها[1]، بخلاف النفس الفاضلة التي تعرف جوهرها المميّز لها، كما وتعرف الشر في نفوس الآخرين من خلال خبرتها على طول الزمان. ولهذا وجب أن يكون القاضي كبير السنّ بلا شك، لأن القضاة الشباب يعرفون الخير فقط، لأنهم تربوا على الموسيقىٰ البسيطة والحكايات الصالحة[2].

إذن، بهذه الخصال التي ذكرناها نريد أن يكون الطب والقضاء في هذه المدينة.

(١٨)

ثم بعد ذلك أشار أفلاطون إلى خصال الرجل المرغوب فيه أن يكون رئيساً من بين الحرّاس، حيث قال[3]، إن من الواجب اختيار الأكثر تميّزاً من بينهم، أي الذي يكون أكثر حباً وفائدة لمدينته وأهلها وأحرصهم على تربيتهم على الخُلق الفاضل. وإن هذا الذي نبغي إنما يتحقق إذا ما توفرت عدة شروط ومن بينها أن لا يستسلم لرأيه ضد إرادته.

ومن الممكن توضيح ذلك بعدة طرق، منها أنه يجب أن يقاوم كل ألم أو خوف أو اضطراب أو خطأ[4]، والتي يُمكن أن تغريه عن طريق إثارة الشهوات أو النسيان على طول الزمان.

والاعتقاد نوعان[5]: الأول، هو أن يتخلى المرء عمّا يعتقده طوعاً، أي إزالة الرأي الخاطىء كالشرّ مثلاً إنما تحدث من خلال الإرادة الحرة؛ والثاني، أن يتخلىٰ المرء عما يعتقده مخالفاً لإرادته، وهو الرأي السديد، ومثاله تحريم الخير على الرجل ضد إرادته، وهذا يحدث

= لا كشيء استقر في نفسه، بل كأمر خارجي أدركه ودرسه درساً طويلاً مدققاً في حياة الآخرين. وبعبارة أخرىٰ إنه يُقاد بالمعرفة لا بالاختيار الشخصي». انظر كذلك الفقرة ٤٠٩ ب. وهذه إضافة جيدة من ابن رشد عندما أضاف الموسيقى إلى فن القضاء [المعرّبان].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤٠٩ هـ)، ص ٧٨: «فالقاضي الحكيم في مذهبي هو هذا الفاضل لا ذاك الرذيل». [المعرّبان].

(٢) لاحظ تفسير ابن رشد للشباب الذين يعرفون الخير فقط وهو مطابق لرأي أفلاطون. انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤٠٩ أ)، ص ٧٧. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤١٢ د هـ ـ ٤١٣ جـ)، ص ٨١. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٣ (٤١٣ أ ـ جـ)، ص ٨٢: «فمن غلب هواه عوامل ضلاله، وغلبت ذاكرته بواعث النسيان، فإياه نختار للحكم، وإن لم يكن كذلك نبذناه قصياً». [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٣ (٤١٣ أ)، ص ٨٢: «فأما الرأي السديد فيبرح العقل اضطراراً». [المعرّبان].

دائماً إما بالقوة أو بالتضليل أو الخطأ كما قلنا من قبل. ولهذا السبب فمن الملائم مراقبة الأحداث والصبية الذين لا ينسون معتقدهم وما هو مطلوب منهم، وأن يقوموا بما هو أكثر فائدة للمدينة والذين لا يُمكن تضليلهم عن ذلك في أي وقت. ويجب أن يخضعوا للتجربة من خلال ما يُعرض عليهم من مغريات، والتي يُظن أنهم سينخدعون بها بسبب هذا الاعتقاد، لا سيما الملذات. كما يجب أن يُمتحنوا أيضاً بالأشياء الداعية للخوف(١).

إن الشاب الكامل الخصال التي ذكرنا، سوف لن يتزعزع معتقده ويواجه التجربة، مثله مثل الراهب عندما يُعرّض للنار، وعندها سيكون ملائماً بالطبع لحكم المدينة وسيكون حارسها، وعندها سوف يُكرّم في حياته وبعد مماته، ونبني له ضريحاً نُحيّي فيه ذكراه كل حين(٢).

والآن نريد أن نبيّن الشروط الواجب توفرها في الحكّام، أي الفضائل الخلقية، وكذلك النظرية التأملية. فالحكام في هذه المدينة هم بلا شك الفلاسفة الذين توفرت فيهم إلى جانب الحكمة كل الفضائل الخلقية وغيرها من الفضائل كما سنبيّن فيما بعد(٣).

والآن نقول إن الطفل الوليد ضمن طبقة الحرّاس وقد لا يميل بطبعه للحراسة(٤)، وإن كان هذا قليل الحدوث، ومن الممكن بصورة مماثلة أن يولد طفل ومن أية طبقة من العامة، يكون جديراً في أن يصبح حارساً، وإنْ كان هذا الأمر يُعتبر هوالآخر أقلياً. وبما أن كل طبقة تتناسل ضمن طبقتها الخاصة بها، بمعنى أن الحرّاس سيتناسلون ضمن طبقتهم، ومثلهم الفلاحون سيتناسلون ضمن طبقتهم أيضاً، لأنهم معدون لعملهم الخاص بهم بالطبع، مما ينتج عنه أن طبيعة أبنائهم هي الأخرى ستتأثر بطبيعتهم، ما دام الأب والأم يؤثّران في أبنائهما وينقلان أطباعهما إليهم.

ولكن هذا الرأي الذي عرضنا له ينطوي على تناقض في القول، إذا ما كانت له الأولوية وهو السائد، لأنه سيكون من أقوى أسباب فناء المدينة وهلاكها، أن يكون شخص ما يقوم بالعمل فيها وهو غير راغب فيه بطبيعته(٥).

---

(١) ابن رشد هنا يوضّح بشكل ممتاز أفلاطون، ويدافع عن الرأي الصحيح والاعتقاد. [روزنتال].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤١٤ أ)، ص ٨٣. يقول أفلاطون: «ويجب إكرامه في حياته وفي مماته ويحول أعظم الامتيازات بمراسيم الجنازة والذكريات بعدها». ويلاحظ هنا أن كلمة «الحارس» تعني الرئيس عند الفارابي. [المعرّبان].

(٣) إن ابن رشد هنا يهتمّ بشكل خاص بالفضائل الضرورية في الحارس الحاكم، الذي يجب أن يكون فيلسوفاً. انظر أيضاً رأي الفارابي في الفضائل الخلقية والنظرية في كتابه تحصيل السعادة (الهند)، ص ٢٧، وبخاصة في تربية الحكام، وتُسَمىٰ الفضائل الخلقية والفضائل النظرية. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤١٣ جـ ـ ٤١٥ أ ب)، ص ٨٣. [المعرّبان].

(٥) في هذه الفقرة الأخيرة يلخّص ابن رشد رأيه الخاص في تقسيم العمل ويدافع عن فكرته الأساسية =

(١٩)

ويحكي أفلاطون هنا بشكل مجازي حكاية تُحكى في المدينة ومفادها إقناع الحرّاس والطبقات الأخرى من أهلها في كيفية ترقّي أبنائهم من طبقة لأخرى، والحكاية هي أن نقول لهم: أنتم الرجال المختارون والجيدون قد ولدتكم أمكم الأرض أنتم وأشياؤكم، وأنتم تملكون هذا الطبع قبل أن تكتملوا، ثم بعثتكم إلى النور. فهي حكيمة بالطبع وهي التي حضنتكم، ولهذا يجب أن يكون ظنكم بها خيراً هو أساس المدينة. وإذا ما أعلن شخص ما العصيان أو الحرب ضدها فيجب أن يكون موقفكم منه موقف رجل واحد قوي، الذي يمتلك عاطفة قوية لأخوانه المولودين من رحم واحد ومن أم واحدة، وأنتم جميعاً أخوان ما دامت هي أمكم[١].

وعندما خلقكم الإلٰه، فإنه قد اعتنىٰ بذلك الرجل الذي بين ظهرانيكم وقدّر له أن يكون حاكماً، ومزج مع جوهره الذهب الخالص لكي توقروه وتعزّوه.

ثم وجه قوله أيضاً إلى كل من يعمل مساعداً للحاكم في المدينة ومُزج مع جوهرهم الفضة. وقد وضع في اعتباره العامة من الناس من الصنّاع والمهرة الآخرين ومُزج الحديد مع جوهر بعضهم والنحاس مع جوهر البعض الآخر. وصحيح أنكم ولدتم من رحم واحد ولكن توجد بينكم فوارق مختلفة، وإنْ كان المولود سيولد في أكثر الأحيان مشابهاً لأبويه بالنوع.

= التي هي متابعة أمينة لأفلاطون في الجمهورية بضرورة أن يكون كل فرد ضمن حرفته وأن لا يعمل بأكثر من حرفه واحدة. وهنا يشدد ابن رشد على هذه المسألة تشديداً خاصاً، لأنه يربطها بمسألة سعادة المدينة أو هلاكها. ويُلاحظ هنا مدىٰ الجبرية التي تحكم هذا الرأي، حيث إن الطبقات شبه مغلقة على نفسها، وهو أمر قد ارتضاه ابن رشد لنفسه على خطىٰ أفلاطون. وتُعتبر هذه الفقرة بمثابة توطئة للفقرة القادمة (١٩) والفقرات التي بعدها من هذه المقالة. ولكن هناك رأياً آخر يجب أن نورده هنا لأهميته، وهو ما صرح به الفيلسوف توماس مور، في كتابه اليوتوبيا *Utopia* (ترجمة وتقديم آنجيل بطرس سمعان، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٥٢). وملخص رأيه هو أنه إذا رغب شخص بعد أن يتعلم حرفة معيّنة في أن يتعلّم حرفة أخرىٰ سُمح له بذلك. وأما وقد تعلّم الحرفتين، فله أن يمارس الحرفة التي يختارها ما لم تكن المدينة بحاجة إلى واحدة منها أكثر من الأخرىٰ. ويقول أيضاً (ص ١٥١) في باب الحرف والاشغال: «وإلى جانب الزراعة التي يشترك فيها الجميع، يتعلم كلٌ منهم حرفة معيّنة خاصة به، وهذه عادة إما نسج الصوف أو الكتّان، وإما البناء أو صناعة المعادن أو التجارة. أما بخلاف ذلك فلا توجد أعمال يقوم بها عدد يذكر». ولكن برأينا إن الحق مع أفلاطون وابن رشد بوجوب العمل بحرفة واحدة لا غير بهدف ضمان الإتقان والمهارة. [المعرّبان].

(١) انظر: **الجمهورية**، ك ٣ (٤١٤ هـ ـ ٤١٥ أ). ص ٨٣. وابن رشد هنا يلخصّ جيداً ما قاله أفلاطون حول هذه الحكاية بحيث يتعذر معه ذكر نصها كما وردت في الجمهورية، لشدة إحكام التلخيص الرشدي وبُعد غاياته ومراميه. ولكن لابد من ذكر مفتتح الحكاية وهو: «وسنخبر شعبنا بلغة ميثولوجية، كلكم اخوان في الوطنية، ولكن الإله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم ذهباً ليمكنهم ان يكونوا حكاماً، ووضع في جبلة المساعدين فضة، وفي البقية نحاساً وحديداً». [المعرّبان].

ولهذا يجب أن نضع في اعتبارنا[١] أن الفضة ستولد من الذهب تارةً، والذهب يولد من الفضة تارةً أخرىٰ. وبالمثل. يجري الأمر نفسه مع النحاس الذي سيولّد في بعض الأحيان الذهب أو الفضة، أو أن الفضة والذهب سيولّدان النحاس.

ولذلك أمر الإلٰه الحكّام وعهد إليهم بوجوب العناية بالمولودين أكثر من أي شيء آخر، وتوجيه طباعهم بصورة ملائمة، والفحص عما هو ممتزج في تلك الطباع فحصاً حسناً. فإن كان المولود من نحاس فيجب أن يُبعدوه عن الأطفال الآخرين، وأن لا تأخذهم به في ذلك رأفة أو رحمة، وأن يوضع بين الصنّاع والحرفيين بالإكراه. وإن وَلَد لهؤلاء الناس مولود من ذهب أو فضة، فيجب أن يقدّروه حق قدره، ويُعيّن الذهب الجديد بكل احترام وثقة < حاكماً > ويُعيّن الآخرون < الفضة > مساعدين[٢]، إذ إن هناك حكمة تقول: **سرعان ما تفنى المدينة التي يكون حكامها من الحديد أو النحاس.**

إن هذه الحكاية التي قصصناها إنما تحكى لهم بمرافقة الموسيقىٰ منذ طفولتهم، كما لا بأس بنقل الحكايات الأخرى إليهم[٣].

(٢٠)

وبعد أن ختم أفلاطون كلامه، قال إن من المناسب أن تكون مساكن هؤلاء الحكّام والحرّاس في المدينة شامخةً ظاهرةً فوق المدينة[٤]. وإن كان ثمة من يعصي أمر هؤلاء الحكّام أو يتمرد على الدستور، فيجب أن يُعاقب. كما يجب اختيار من هو مناسب لردع أي هجوم من الخارج على المدينة وطرد الأعداء والانتقام منهم.

وبعد أن حدّد مكان سكنهم، اهتمّ بالبحث في مسألة ما إذا كان من الجائز أن يتملك الحرّاس أي شيء[٥]، مما يجعلهم أكثر قنية من بقية سكان المدينة، مثل تميّزهم بالمساكن أو ما شابه ذلك؟

---

(١) نفسه، ك ٣ (٤١٥ ب)، ص ٨٣: «فاذا ولد الحكام ولداً ممزوجاً معدنه بنحاس أو حديد فلا يشفقن والدوه عليه، بل يولونه المقام الذي يتفق مع جبلته، فيقصونه إلى ما دونهم من الطبقات... وإذا ولد العمال أولاداً ثبت بعد الحك أن فيهم ذهباً أو فضة، وجب رفعهم إلى منصّة الحكام...» [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٣ (٤١٥ جـ)، ص ٨٣. ويلاحظ هناك أن هذه الحكمة تبدو خلاصة جيدة من ابن رشد لكل الذي قيل حول العلاقة بين هذه الأنواع وما يماثلها من البشر، وكيفية انتقال كل نوع إلى الأعلى منه أو النزول إلى الأدنىٰ منه. [العرّيان].

(٣) ان هذه الفقرة الأخيرة إضافة خاصة من ابن رشد على النص الأفلاطوني. [روزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤١٥ د ـ ٤١٦ أ)، ص ٨٤. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٣ (٤١٦ أ)، ص ٨٤: «فإن الرجل الحكيم يقول: يجب أن تكون بيوتهم مما لا يحول دون كونهم حكاماً كاملين، ولا تمكّنهم من الأضرار بالآخرين». [المعرّبان].

=

قال أفلاطون، لا يوجد في رعاة الغنم شيء أفظع وأخزى مما لو أنهم درّبوا كلابهم على الحراسة، وهي الغاية المطلوبة، ولكن بسبب الجوع أو النهم أو عادات أخرى رذيلة يتحولون إلى ذئاب شرسة تأكل الماشية وتنهش لحمها[1].

إن هذا المثل ينطبق تماماً على الحراس، حيث إن الشيء المخزي لهم هو أن يكون الحراس مستعدين لقهر أهل مدينتهم باستخدامهم السيء لقدراتهم وقوتهم. ولهذا فإنه يجب أن نعلّمهم ما هو خلاف ذلك بصورة بيّنة، لكي يكونوا محبين لرعاياهم بالحسنىٰ، وإنْ كنا نرى بوضوح أن القاهرين[2] في هذه المدن، إنما يكونون ضد رعاياهم ويذيقونهم أشد العذاب عند موت الحاكم المستبد.

إذن، فما يهمّ من أمر الحرّاس هو أنه يجب الاحتراس من أن تكون لديهم الرغبة في الابتعاد عما هو فاضل؛ فينبغي أن يكونوا حرّاساً فاضلين، ولربما لا يكونون كذلك على الإطلاق. ولهذا السبب يكون من المناسب لهم أن لا يمتلك أحدهم أي عقار أو أي قنية أو ما شابه ذلك، وإن كان يُسمح لهم باقتناء ما هو ضروري كالغذاء واللباس.

كما ولا يقتنون الذهب والفضة، لأننا سنخبرهم فيما بعد أنه يوجد في أنفسهم ما هو أعظم من ذلك، شيء ما إلٰهي وهبكم الإلٰه إياه، عوضاً عن الذهب والفضة. فإن اقتنيتم ذلك، فإنه لا حاجة بعده، لأن تقتنوا الذهب والفضة إلى ما تملكون، لأنه ليس ملككم ولا يسمح لكم أن تدنّسوا الذهب الخالص الذي منحكم إياه الله مع ذهب الناس الفانين، لأن ذهب الناس يُعتبر لأشياء متعددة وإذن لا يُعتبر ذا قيمة بخلاف الذهب الموجود فيكم فهو ذهب خالص نقي. لهذا فليس بإمكانكم اكتناز الذهب والفضة وخزنه تحت دعامات مساكنكم، أو تزيين أنفسكم به، ولا كذلك يحق لكم الشرب بأوانٍ من ذهب أو فضة[3].

---

(١) نفسه، ك ٣ (٤١٥ د ـ هـ)، ص ٨٤. وتُلاحظ هنا الإشارة التي ذكرها أفلاطون وكيف سينقلها ابن رشد فيما بعد إلى أرض الواقع السياسي العربي الإسلامي، وشكل العلاقة بين الحاكم والرعية. [المعرّبان].

(٢) «القاهرون» مصطلح يشير إليه الفارابي في كتاب السياسة المدنية، وهو يعني به المستبدين أو الطغاة. ويبدو أن ابن رشد قد تأثر بهذا المصطلح بحيث نجده يطّبقه على واقع الحال في المدن القائمة به زمانه وما قبله وتحديد المدن الناقصة (مدينة الاستبداد) والتي سيذكرها بالتفصيل في المقالة الثالثة من هذا التلخيص. أما أفلاطون فقد ذكر ذلك من قبل في الجمهورية، ك ٣ (٤١٦ ب)، ص ٨٤، بقوله: «أفلا يلزم الاحتياط لئلا يفعل مساعدون لحكامنا هكذا بالأهلين، لأنهم أقوى منهم، فيصيرون وحوشاً ضارية، بدل كونهم حلفاء صادقين؟». قارن أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية، (الهند)، ص ٦٤. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤١٧ أ)، ص ٨٥: «وهم وحدهم من بين كل رجال المدينة مستثنون من =

وكذلك اقتناء المسكن أو الأراضي أو الدراهم والدنانير[١]، إنه هو الآخر ضارّ بالحراس، لأنه إذا ما حصل أحدهم على ذلك فإنما يريد اقتناءه لنفسه دون غيره من أهل مدينته، وحتىٰ بأكبر قدر ممكن، وبذلك يتحوّلون إلى كارهين باغضين لأهل مدينتهم، وإلى مبغوضين مكرهين منهم[٢]، وإنْ أعلنوا حرباً فلن يعلنوها إلا من أجل الحفاظ على ملكيتهم وليس لردع عدو خارجي. ولهذا ستكون العداوة والبغضاء والكره والخديعة هي ما يُتبادل بينهم وبين أهل مدينتهم، كما يحدث مع أهل المدن الأخرى، وهو سبب عدائهم وقتالهم لأهل مدينتهم[٣].

والذي أعنيه هنا، أن الناس بالنسبة لهؤلاء الحرّاس أعداء، ويخافونهم كما لو كانوا أعداءً خارجيين، ولهذا سوف يعلنون الحرب عليهم حفاظاً على مواقعهم، وهم إذ يعلنون الحرب أحياناً عليهم فإنما لأجل ممتلكاتهم وحياتهم. وإن شنّ عدو من الخارج الحرب عليهم وكانوا قادرين على ردعه، فلن يردعوه، كما أسلفنا، لأن ما امتلكوه سيعيقهم عن أداء واجبهم كحرّاس، وسيقبلون بفرض الجزية على أهل مدينتهم. وإذا ما أعلنوا حرباً، فسيعلنونها من أجل ما يملكون لا من أجل دفع الضرر عن أهلهم.

وإذا حدث ذلك فسيكون عرضياً، وسيقاتلون عندما تتطلب منهم ملكيتهم ذلك، وسينهزمون من الحرب عندما يفقدون هذا الأمل. وكل هذا يحدث بالضرورة بسبب أنهم ذوو ملكية[٤].

= مسّ الفضة والذهب، فلا يدخلونها تحت سقف واحد، ولا يحملونها ولا يشربون بكؤوس صيغت منها. . .». ويصرّح روزنتال أن ابن رشد أو المصدر الذي استقى منه في هذه الفقرة، يختلف نوعاً ما عن نص أفلاطون ويركّز بصورة كافية على الطعام والملبس، وان كانت وجبات الطعام المشتركة بينهم لم يشر إليها ابن رشد. لقد تحوّل حديث ابن رشد أو مصدره إلى حديث مباشر عن الحراس. انظر: الجمهورية، (٤١٦ هـ ـ ٤١٧ أ). [المعرّبان].

(١) عند روزنتال: dinars and dirhams؛ وعند ليرنر: money. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٣ (٤١٧ ب)، ص ٨٥: «فيصيرون سادة مكروهين لا حلفاء محبوبين، ويصبحون مُبغِضين ومبغَضين، يُكاد لهم ويكيدون، وخوفهم من العدو الداخلي أكثر من خوفهم من العدو الخارجي». [المعرّبان].

(٣) من هذه العبارة «كما يحدث. . . . لأهل مدينتهم»، إضافة من ابن رشد على النص الأفلاطوني. وهي إشارة من قبله إلى طبيعة عصره وزمانه. . [المعرّبان].

(٤) يساوي ابن رشد الخوف من الناس مع الخوف من الأعداء الخارجيين، بينما أفلاطون [الجمهورية، ك ٣ (٤١٧ ب)، ص ٨٥] يجعلهم يخافون أكثر من الأعداء الداخليين. انظر، أيضاً: محاورة القوانين، ك ٣ (٦٩٧ د ـ هـ)، والذي تتم فيها الاشارة إلى حكّام فارس، ويوسّع ابن رشد ما ذكره أفلاطون، ويلخّص ذلك كله في الفقرات اللاحقة؛ قارن أيضاً: ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٤٤، =

إذن، وبناءً على ما سبق قوله، إنه إذا ما أردنا من الحرّاس أن يكونوا أفضل وأحسن نوع ممكن، فإن من واجبهم أن لا يملكوا أي شيء، حتى وإنْ كان امتلاك المال يُعتبر فضيلة، لأنه من غير الضروري للحرّاس أن يكونوا أغنياء طالما أننا لا نرغب في أن يكون هؤلاء الحرّاس فضلاء بإطلاق سوى أن يكونوا فضلاء لأنهم حرّاس نوعاً ما.

ويمكن هنا أن تقوم معضلة، ألا وهي القول إن أفلاطون قد حرّم على هؤلاء الحرّاس[1] الشيء الأكثر لذة لهم إذ جعلهم خدّاماً فقراء إلى حد الكفاف، لا يملكون أي شيء، مثلهم مثل الرجل الذي صور شكلاً لإنسان ولم يأخذ بحسبانه أجمل الألوان وأكثرها تحسيناً للشكل[2]. وبالتالي، فما على الرجل إلاّ أن يلوّن العينين بلون يُميّزهما لأنهما أكثر أعضاء الجسم بروزاً، مثل اللون الأرجواني بدلاً من الأسود، بحيث لا تبقيان عيوناً، لأنه ليس من الجائز أن تجعل لون العينين جميلاً بإطلاق، وإنما جميل بما له علاقة مع عمل العينين. وهكذا يستوي الأمر مع الحرّاس. فمن غير الجائز أن نضفي على الحرّاس امتيازات مطلقة تبعدهم عن واجباتهم، لأنهم سيظنّون أن أن المال والثروة فضيلة بطبعهما.

(٢١)

وبعد أن أكدّ أنه من غير الملائم أن يتملّك الحرّاس أي شيء[3]، تناول بالبحث أمر أصحاب المهن والصنّاع الآخرين من بين أهل المدينة، وهل من الجائز لنا أن نسمح لهم بأن يتملّكوا لكي يقبلوا مكافأة نظير عملهم[4]؟ وهل نعطيهم التملّك حقاً شرعياً من جراء ذلك؟ وقد وجد أفلاطون أن الأمر نفسه يحدث هنا كما حدث مع الحرّاس، إذ تأكد له أن لا شيء سيكون أكثر ضرراً لهذه المدينة من الفقر الذي يخالطه الغنى، لأنه إنْ نحن سمحنا للصنّاع وأصحاب المهن بالتملّك، فإن ما يبغون في آخر الأمر هو ما تعطيه حرفتهم لهم من غنى، مما يُعزي إليه تحسين حالهم وتزيين مساكنهم مما يؤدي إلى أن تكون فائدتهم لأهل مدينتهم عرضية، وسيكون عملهم لا من أجل إسعاد المدينة وإنما من أجل الاستغناء.

= والذي يصف بشدة وحيوية ذلك التأثير القاتل والمميت لثروة الحاكم ومساعديه المتزايدة على رفاهية وأمن ونظام الدولة، والحاجة إلى المرتزقة من أجل قمع الثورة والتدمير النهائي للدولة. ويبدو ابن رشد هنا كأنما يشير إلى المدينة المستبدة وما تؤول إليه عندما يتحوّل حرّاسها إلى أصحاب ثروة وملكية. انظر التفصيلات لاحقاً في المقالة الثالثة من هذا التلخيص. [روزنتال والمعرّبان].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤١٩ أ)، ص ٨٧. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٤ (٤٢٠ د)، ص ٨٨. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٤ (٤٠ هـ)، ص ٨٨. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٤ (٤٢١ د ـ هـ)، ص ٨٨ ـ ٨٩. [المعرّبان].

وكون الأمر هكذا، فإنهم يوهمون أنفسهم كثيراً عندما يربطون غاياتهم القصوى بخير أهل مدينتهم. ولكن عندما يستغنون عن حرفتهم، يُعتبرون حرفيين عاطلين، لأنهم إنْ كانوا فقراء فإن آلاتهم وما يحتاجون ستكون عزيزة عليهم، وبهذا يصبح عملهم عندئذٍ غير ذي نفع[1].

والذي يمكن قوله وممّا حكاه أفلاطون، أنه يعتقد بضرورة أن لا يكون في هذه المدينة تملّك لأي فرد ولا سيما إذا ما كان يتكسّب منها ويغتني. ولكون الأمر هكذا، فمن الواجب أن لا يكون بينهم أي تعامل بالذهب أو الفضة ولا أن تكون هكذا معاملات مطلوبة في هذه المدينة بإطلاق. لأن الذهب والفضة، وكما وضّحنا ذلك في كتاب الأخلاق النيقوماخية[2]، مطلوبان فقط في مدن أخرى بسبب صعوبة القيام بالعمل، كون الذهب والفضة إنما يُستعملان لتقويم العمل ولكي يسود التبادل بين الأشياء التي من الصعوبة بمكان مبادلتها بغير ذلك. ومثال ذلك ما ذكرنا من قيام صعوبات في العمل، لأن الفلاح ليس لديه شيء يُعطيه للحداد عندما يريد شراء محرات منه سوى أن يعطيه المؤن، حتى ولو لم يكن الحداد بحاجة إليها، بل يحتاج إلى الملبس على سبيل المثال أو ما شابه[3]. التبادل بينهما إذن لن يتم، وعندها لا بد من وجود شيء ما لإجراء التبادل. وعندما يعطي الفلاح ذلك الشيء للحداد ويأخذ منه المحراث، فإن الحداد يكون قد أخذ كل شيء يريده والذي كان يحتاجه من قبل. وهكذا يستوي الأمر مع سائر أهل المدينة الآخرين.

وعندما يجمع الفلاحون مؤنهم التي يحتاجونها ويأخذون كفايتهم منها وكذلك أهل

(١) ابن رشد يحذّر من العواقب الوخيمة الناجمة عن مثل هذا الإقبال عند الصنّاع والحرفيين، وهو بهذا يتبنى بحماس وجهة نظر أفلاطون في هذا الشأن. [المعرّبان].

(٢) إن ابن رشد يفصّل كثيراً هنا، ولربما يتجاوز نطاق أفلاطون، بالتأكيد على غياب مهنة الصائغ. انظر: ارسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص ١٨٦ وما بعدها، حيث يقول أرسطو: «بينما التبادل هو الذي يقيم تماسك المدينة».. وقارن تلخيص ابن رشد له في المخطوط، الورقة ٣٦ أ، وكذلك الورقة ٦٩ أ ـ ب، حيث يتابع ابن رشد فيهما أرسطو بصورة دقيقة. وفي هذه الفقرة، فإن ابن رشد يمزج رأي أرسطو مع رأي أفلاطون في الجمهورية باستكمال أمثلة من هذه الأخيرة. ويفسّر عملية التبادل بين السلع باستخدام تعريف أرسطو للتبادل، مقدماً مفهوماً للمساواة. وقد تمت الإشارة إلى هذا المصطلح في التعليق على كتاب نيقوماخيا من قبل، وبينما هذه الفقرة تذكر الذهب والفضة، تُذكر الدنانير والدراهم في تلخيص نيقوماخيا. ومن الجدير بالذكر أن توماس مور يجعل الذهب والفضة نوعاً من المعادن التي إذا لبسها الإنسان في المدينة الفاضلة إنما تكون دلالة على أنه من العبيد أو السقطة أو المجرمين، بقوله: «وهكذا يجعلون بكل وسيلة في متناول اليد من الذهب والفضة علامة للعار والخزي». انظر: يوتوبيا، (الترجمة العربية)، ص ١٦٨. [المعرّبان وروزنتال].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٢ (٣٧٠ جـ ـ ٣٧١ د)، ص ٤٢. [المعرّبان].

المدينة، فإنه لا بد من وجود مكان المؤن التي تزيد عن حاجاتهم تبنيه المدينة. ومثل هذا القول ينطبق على الحائكين والخزّافيين حيث ينقل فائض صناعتهم إلى المخزن، لكي يوزعوها بين الناس كلّ حسب احتياجه منها ومن أي نوع. ويقال ذلك بخاصة على الصناعات والحرف الضرورية، وليس على الصناعات والحرف غير الضرورية[١]، والتي غرضها اللذة والمتعة فقط مثل صناعة العطور والاصباغ والنحت والتصوير وصناعة الخواتم، وغيرها في هذه المدن[٢].

ولهذا السبب، فمن الواضح أنهم لن يحتاجوا إلى الدنانير والدراهم على الإطلاق، وسوف لا يكون عدد أصحاب المهن في المدينة غير عددهم في زمان واحد، وإنما الذي يحدث هو أن يكون هناك في زمان واحد قلّة من بعض الأشياء، في حين تحدث وفرة في زمان آخر، مثل حرفة الحلاقة وبقية المهن في تلك المدن. أما في ما يخصّ الحرف النافعة التي تشكّل ضرورة لكل أهل المدينة، مثل الفلاحة[٣] والحياكة وما شابه، فإنه سيكون لها عدد كافٍ من الحرفيين، لكن في ما يخصّ الحرف غير الضرورية لعامة الناس والضرورية لفئة منهم، مثل صناعة اللجم[٤]، فإنه سيكون لها حرفيون خاصّون بها.

ولهذا السبب، فإنه ولا واحد من أهل هذه المدينة سيكون له النكاح مباحاً عندما يرغب ومع من يرغب، وإنما يُشرّع ذلك وفق نسب محددة ولحاجة الحفاظ على تلك الفئة من الناس التي عددها محدود في المدينة، مثلما حكّى أفلاطون عندما تحدّث عن علاقات الزواج في ما يخصّ الحرّاس[٥].

(٢٢)

إذن، أصبح من البيّن له أن هذه المدينة يجب أن لا تستعمل الذهب أو الفضة. وإنْ

---

(١) نفسه، ك ٢، (٣٧٣ أ ـ جـ)، ص ٤٣ ـ ٤٤. [المعرّبان].

(٢) انظر، كذلك، ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٥٠، حول المهن والتجارات الكمالية وما له علاقة بالمدينة والمجتمع والثقافة. ويبدو أنه يشير هنا إلى الدول المعاصرة له. [روزنتال].

(٣) لاحظ اهتمام ابن رشد ببناء المدينة الفاضلة، وتأكيده المستمر على تقديم مهنة الزراعة على أية حرفة أخرى، لما لها من ضرورة في تماسك المدينة وقوتها. وهو أمر يجب أن يؤخذ في الحسبان عند إنشائها ولا سيما في المدينة الضرورية (مدينة الحاجات) كما أسماها الفارابي. أو ابن رشد هنا يتابع أرسطو في هذه النقطة. [المعرّبان].

(٤) الإشارة إلى هذه الصناعة إنما هي إشارة من قبل ابن رشد إلى وضع يعيشه هو في عصره. [روزنتال].

(٥) في هذه الفقرة الأخيرة، يتبيّن كيف وظف ابن رشد بصورة ممتازة فكرة أفلاطون حول الزواج، وكأنه يشير إلى ظروف عصره وإلى ما يؤمن به هو من موقف حول هذه المسألة. [روزنتال].

ساوره الشك في ما يخصّ الحرب مع المدن المجاورة التي تريد المال والقوة منا، فقد أكد أفلاطون بالقول[1] إنه من المحتمل بل ومن المستبعد شنّ الحرب ضد هذه المدن الخارجية. لكنه عندما بحث المسألة أصبح لديه اقتناع بأن الأمر يكون على خلاف ما اعتقده تماماً، أي أن المال وكثرته يجعل مالكيه مكتفين به، ويجعلهم يهملون فن ومهارة الحرب[2].

وعندما نربي الحرّاس وفق ما قد بينّا وحدّدنا، وبعد أن يكتسبوا المهارة والقدرة على القتال لأنهم أصلاً مؤهلون لذلك، فإن حالهم مع أصحاب المال تشبه حال الذئب[3] مع الماشية السمينة. ولهذا فإنهم سيكونون قادرين على القتال بضعفي أو ثلاثة أضعاف عددهم.

ويُمكن أن نشاهد ذلك واضحاً جلياً في الجماعات الفقيرة التي نشأت وسكنت في الصحراء من أهل الوبر، وملكت الجمال القليلة؛ إنها قادرة على أن تقهر وبسرعة الجماعات والمدن الغنية المسالمة والسلمية، مثلما فعل العرب في مُلْكِ فارس[4].

وإن هذه المدن تُقاتل على أية حال ولديها القوة والقدرة على أن تشن الحرب ضد مدينتين أو واحدة. وإن شنّت الحرب ضد مدينتين فإن المسألة عندها بسيطة جداً[5]. ويكون ذلك عندما ترسل بسفيرها إلى إحداهما أو إلى كلتيهما حاملاً معه رسائل تخبرهم فيها بواقع الحال، قائلاً لهم إننا لا نستعمل الذهب والفضة، ولا هما مما يُسمح به وفق دستورنا[6]، فيما هو مباح لكم، لذلك عليكم أن تنهضوا وتقاتلوا معنا، وعندما سوف نمنحكم الغنائم بعد المعركة. فإنهم بذلك سيكسبون الأصدقاء مع أية مدينة يتحالفون معها بهذه الطريقة.

وفي هذه الحال، فإن أهل المدينة التي تم إعطاؤها نوعاً من الحرية، من المحتمل بعد أن يُصبحوا أغنياء ويملأوا أيديهم بالمنهوبات والمسلوبات أن يكونوا قادرين على شن الحرب ضد المدن الفقيرة، وإن كانت المسألة ليست بهذه السهولة كما يعتقد المرء.

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٢ (٣٧٣ د هـ)، ص ٤٤. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٤ (٤٢١ هـ) ص ٨٩. وهنا يبدو أن ابن رشد قد استطرد قليلاً عن نص أفلاطون في هذه الفقرة، وحاول أن يوائم بين نص أرسطو في الأخلاق ونص الجمهورية المخالف له. وهي ميزة خاصة بابن رشد، وهو ما تتضمنه الفقرات (٢٠,٢١، ٢٢). [روزنتال].

(٣) في نص أفلاطون يُذكر الكلب. وابن رشد هنا يستعيض عنه بالذئب. انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٢ جـ)، ص ٩٠. [المعرّبان].

(٤) الإشارة هنا إلى العرب وبشكل خاص أهل الوبر. وهنا يتبيّن مرة أخرى كيف وظّف ابن رشد أفلاطون وطبّقه على التاريخ والحضارة الإسلامية. انظر أيضاً تمييز ابن خلدون بين البداوة والحضارة في مقدمته. [روزنتال].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٢ أ)، ص ٨٩: «ولكن محاربة دولتين معاً أسهل». [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٤ (٤٢٢ د)، ص ٩٠. [المعرّبان].

لأنه[1] لا توجد هناك مدينة واحدة تُدعى مدينة فاضلة سوى تلك المدينة التي نريد القيام بتأسيسها وتنظيمها.

والمدن الأخرى، في الحقيقة، مدن متعدّدة، حتى ولو كانت المدينة فيها تُدعى مدينة واحدة، لأن السياسة المدنية فيها تخدم جانباً واحداً هو الدخل والخرج، وليس الدخل والخرج يخدمان السياسة. وإنْ حصل تجاوزاً وسمّيت هذه المدينة واحدة، فإن ذلك يكون بالعرض، لأن المدينة الفاضلة مع أجزائها تُشبه حال الجسم ككل. وقبل الحديث عن الجسم ككل واحد، فإن اليد والرجل على سبيل المثال موجودتان فقط من أجل الأعضاء الأخرى باعتبارهما جزءاً منها. ولكن الأمر مختلف تماماً مع تلك المدن، لأن سياساتها المدنية قائمة بصورة عامة على فرض الجزية من أجل الحفاظ على دخلها. وهذا دليل بديهي وبيّن بنفسه لأي شخص له أدنى تعاطٍ بهذا العلم[2].

وعلى الجملة، وكما صرّح أفلاطون، فإن مثل هذه المدن تنقسم بصورة أوّلية إلى مدينتين: مدينة غنية وأخرى فقيرة[3]. وفي كل من هذين القسمين يقوم العديد من المدن. وفضلاً عن ذلك، فإن الناس الفقراء في تلك المدينة إذا ما اشتهوا ما يتملّكه الأغنياء، فإن الحرب في إحدى هذه المدن الضالة تشبه الحرب بين مدينتين.

ولهذا السبب، فإن المدينة التي نَنْوي إنشاءها وتنظيمها مدينة عظيمة جداً بحد ذاتها، وتملك حكومة عظيمة، وإن كان لا يوجد فيها أكثر من ألف مقاتل، كما صرّح بذلك

---

(١) نفسه، ك ٤ (٤٢٢ هـ)، ص ٩٠. وتُلاحظ هنا الإشارة إلى مسألة الدستور الاوليغاركي (مدينة حكم القلة التي ينقسم أهلها إلى قلّة من الأغنياء وكثرة من الفقراء). [المعرّبان].

(٢) إن مدن أفلاطون المتعددة قد تم توحيدها في مدينة واحدة من قبل ابن رشد بلغة علم الاقتصاد والقوة الاقتصادية. انظر أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص ٣٩، س ١٠؛ وحديث الفارابي حول الاجتماع الإنساني ذي الحجم المتباين من الأسرة كأصغر وحدة، إلى السكة فالقرية فالمدينة، وأنواع المدن الصغرى والوسطى والعظمى، بما هو الارتباط السياسي الأول بالأمم. انظر بخاصة أيضاً كتاب ابن باجة، تدبير المتوحد (ص ٦) الذي يتعامل بصورة جيدة مع تعريف علم الاقتصاد. والسياسات عند الفارابي وابن سينا وابن باجة، متأثرة بكتاب برايسن (طبعة بلسنر ١٩٢٨). ومن الواضح جداً في كتاب ابن باجة، تدبير المتوحد، أن ابن رشد متفق بشكل تام معه في استبداله لعلم الاقتصاد بالسياسات، والمرجع المحتمل لذلك هو أفلاطون في محاورة رجل الدولة (الفقرة ٢٥٨ هـ ـ ٢٥٩ د) ومحاورة القوانين (الفقرات ٦٨٠ ب ـ هـ، ٧٢٩، ٧٣٩، ٧٤٢). وقارن كذلك الأخلاق لأرسطو، ص ٥٥ وما بعدها، والذي هو صدى لرجل الدولة. أما التمييز بين المدينة الفاضلة ومضاداتها فسيكون موضع اهتمام ابن رشد في المقالة الثالثة من هذا التلخيص. ومن المحتمل ان ابن رشد في هذه الفقرة أعلاه قد أشار إلى المدن الإسلامية المعاصرة، وبصورة خاصة إلى ملوك الطوائف. [روزنتال].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٣ أ)، ص ٩٠. [المعرّبان].

أفلاطون[١]، مع أن هؤلاء المحاربين الذين هم أحرار يغلبون ألفين[٢]؛ وأن هذه المدينة هي مدينة لا يناظرها في العظمة أحد، وإنْ كانت مساحتها لا تمتد عَرْضاً، وهو ما نبغيه لبناء المدينة الفاضلة. كذلك يجب أن لا تكون مساحتها بالضرورة صغيرة جداً، حتى لا يتمّ التغلّب عليها من قبل المدن المجاورة؛ ولا كبيرة جداً، فلا نستطيع تلبية حاجاتها من الغذاء وما شابه ذلك[٣].

قال أفلاطون[٤]، إنه لمن الملائم لحكّام هذه المدينة الفاضلة تحديد مساحتها من حيث الكبر والصغر على سبيل المثال، وتحديد عدد الحرّاس فيها، وكذلك تأهيل كل فرد لمهنته الملائمة له. لأن هذه المدينة تشبه في طبيعتها الأشياء الموجودة. فمثلاً الأفعال الإنسانية لا تكون كاملة إلاّ إذا أُنجزت بمقياس عَرْضي من حيث الصغر كما يُقال في الحكايات الوهمية عن الرجال الذين يُقاس طولهم بالشبر أو الذراع، ولا كذلك بأي مقياس عَرْضي للكبر كما كان يُقال عن الرجال فيما مضى إن طولهم يبلغ ستين ذراعاً أو ما شابه ذلك. إن الكمال في الرجال يقوم نوعاً ما وفق ذلك المقياس الموجود في الرجال على الأغلب وكما هو مُشاهد.

وإن هذا الأمر لا يجري فقط مع الطبيعة، وإنما يحدث أيضاً مع الفنون، لأنه لا يظهر أي إيقاع المتناغم المصمم من أجله بأمور عرضية[٥].

(٢٣)

ويبدو أن الأمر كذلك. بل لربما يسأل سائل عن الكبر في الحجم الذي يجب أن تكون عليه المدينة، وعن كثرة عدد حراسها. عندها نجيب قائلين إن هذا الأمر يختلف بحسب الزمان والمكان ناهيك عن الأمم المجاورة لنا. ولهذا السبب، فإن الحكم على ذلك وصحته بشكل حسن إنما ينظر إليه مرتبطاً بالقدرة على الحكم السياسي، أي أن الحقائق المستمدة من

---

(١) نفسه، ك ٤ (٤٢٣ أ)، ص ٩٠. [المعرّبان].

(٢) هذه العبارة لم تُذكر عند أفلاطون، بل هي إضافة من ابن رشد بالرجوع إلى القرآن الكريم الذي يشير إلى ذلك في أكثر من آية. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٣ ب)، ص ٩٠: «فيجب أن نلقي على عاتق حكّامنا هذا القانون الإضافي، وهو أن يعتنوا اعتناء زائداً بأن لا تكون المدينة صغيرة ولا كبيرة، بل تظل معتدلة الحجم مع حفظ وحدتها». وإن عرض ابن رشد للأسباب حول حجم الدول ليختلف نوعاً ما عمّا ذكره أفلاطون الذي يهتمّ بوحدة المدينة. [المعرّبان وروزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٣ جـ)، ص ٩٠ ـ ٩١. [المعرّبان].

(٥) مقارنات ابن رشد الخاصة المقصود منها توثيق وجهات نظر أفلاطون حول الحجم الصحيح للمدينة، مع استطراد خاص عن العلم الطبيعي. [روزنتال].

التجربة تضعف ما لم تكن لها صلة بالواقع[1].

ويرى أفلاطون أنه لو وُجد ألف محارب في الدولة، فإن هذا العدد كافٍ لحمايتها، آخذاً في الاعتبار زمانه الذي كان يعيش فيه والأمم المجاورة له. ولقد عارض جالينوس رأي أفلاطون هذا، قائلاً إنه لو كان ذلك في زماننا لعُرف أن هذا الأمر تافه. وجالينوس يشير بذلك إلى ما هو قائم من نظام سياسي في زمانه، ولكن أفلاطون لم يجعل هذا الأمر غير قابل للتعديل شأنه عندما يتحدث عن أمور كلّية دائماً ما يشير إليها هنا، لأنه صرح بذلك وفق عصره وأمته في اليونان، حيث إننا نرى أن مثل هذه المدينة ممكن لها أن تقاتل ضد كل أهل الأرض، وإن لم يرَ أفلاطون كل ذلك[2]!!

ولربما يقول شخص ما إن أفلاطون إنما يعني فقط أنه ليس من حق الأمة ذات المدينة الواحدة أن تصبح أكبر من هذه الأمة الفاضلة، أي أن تكون معها في منزلة واحدة. ذلك أن بإمكان المرء أن يؤسّس على غرار هذه المدينة عدّة مدن تقوم على ذات الامتداد الملائم. ولهذا فإن قياس مساحة المدينة أمر لا يزال فيه اختلاف لتباين المواقع.

إنه لمن الملائم لكل واحدة من هذه الأمم، أي لكل أمة بمفردها، أن تكون لها مساحة محدودة. وإذا كان العدد المحدود وهو المقصود بالنسبة لهذه الأمم في تحديد مساحاتها، فمن الحق تصديق هذا الرأي آخذين في الاعتبار أثر المناخ عليها أو الفروق بين طباع البشر وألوانهم. وقد تم توضيح ذلك في الحديث النبوي الشريف «بُعثت إلى الأحمر والأسود». وإن لم يكن هذا رأي أفلاطون غير أن أرسطو يرى ذلك. وهذه هي الحقيقة بلا شك[3].

---

(١) إن نقاش ابن رشد حول حجم المدينة الصحيح وعدد الحراس يتم عن طريق التأكيد على عوامل مختلفة بالعلاقة معها. ونقاشه الفلسفي اللاحق يذكّرنا بـ الأخلاق لأرسطو (بدوي)، ص ٥٧ وما بعدها، وكذلك ص ٣٦٢. [المعرّبان].

(٢) إن جدل ابن رشد ومعارضته لجالينوس هما بمثابة دفاع عن فكرة أفلاطون وتقييمه التاريخي لهذه الفكرة. [روزنتال].

(٣) لاحظ مرة أخرىٰ كيف يعود ابن رشد إلى المناقشة موضوع أثر البيئة على طباع وعادات وأفكار وثقافة وحضارة الأمم، ولكنه هنا ينتصر لدينه الإسلامي ولأرسطو كذلك. إنه يكيّف أرسطو للإسلام ويعارض أفلاطون في هذه الفقرة فيما يخصّ تأسيس المدينة الفاضلة وموقعها، ويتجاوب مع النزعة الأممية الإنسانية في الإسلام، ولا يحدد مكاناً ثابتاً للمدينة الفاضلة أو موقعاً جغرافياً بعينه. قارن أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص ٤٠. وبالنسبة للحديث النبوي، انظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل، مج ١، بيروت، دار صادر (د، ت)، ص ٢٥٠. يقول رسول الله (ص): «أُعطيت خمساً لم يعطهن قبلي ولا أقوله فخراً، بُعثت إلى كل أحمر وأسود، فليس من أحمر ولا أسود يدخل في أمتي إلا كان منهم...». انظر كذلك هذا المعنى الشامل للحديث النبوي، في: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، نشرة مولر، ص ١٠٢. ونلاحظ هنا اهتمام ابن رشد بأرسطو الذي هو محط اعجابه. [المعرّبان].

قال أفلاطون[1]، إنه يجب أن يُوضع تشريع أساسي ينصّ على أن المدينة يجب أن تكون لها مساحة ملائمة محدودة، وأن يكفّوا عن كل توسع بعد ذلك. ومن الملائم أيضاً إذا ما وُلد مولود للحرّاس من طبقة أدنى[2]، أن يجري أقصاؤه عنهم إلى تلك الطبقة؛ وإذا ما ولد مولود لهذه الطبقة[3]، أن يُرفع إلى طبقة الحرّاس. والقصد من ذلك في ما يتعلّق بمواليد هؤلاء الناس أن يكونوا من طبيعة واحدة، من أجل تهيئتهم للقيام بعمل واحد ملائم لهم بحسب طبيعتهم هذه.

ومع ذلك، فلا يوجد ما هو مناف أو شاق بصورة كبيرة لمثل هؤلاء الناس[4] ومن كل الطبقات عندما يتعلّق الأمر بتطبيقهم تلك التشريعات. ومن جانب آخر، فإننا سنشير إليها فيما بعد. وفي ما يخص الزواج والنسل وما شابه ذلك، إنها أمور يسيرة نوعاً ما بالنسبة لهؤلاء الحكام إذا ما راقبوها، عندها لا بد أن نذكر بالشكر تربيتهم الصالحة في المواضع التي أشرنا إليها من قبل، أي الرياضة والموسيقى.

ولهذا السبب، فإن من الضروري الاحتراس وبعناية شديدة ضد كل ابتداع في الموسيقىٰ سوىٰ الذي أقرته الشرائع القديمة[5]. وإذا ما تمّ ذلك فسوف نُجنّب المدينة ضرراً بليغاً. ولكن إذا تسللت هذه البدعة خلسة وبصمت إلى طباع الناس وتمكّنت من نفوسهم، فإن الأمر سوف ينتهي إلى تدمير الدساتير والخروج عليها.

ولهذا الأمر حجّة قاطعة[6]، مأخوذة من حال هؤلاء الرجال الذين إذا ما ترعرعوا في ظل الدساتير[7]، والتشريعات، فإنهم سيبقون محترمين للدساتير الجزئية والدساتير العامة، مثل تبجيل آبائهم والصمت في حضور كبار السنّ، ومثلها القوانين العملية المشابهة. وليس من الصحيح تشريع الدساتير الجزئية في مثل هذه الحالات، كما لا يجب فعل ذلك. وفي حال تمّ وضع الدساتير العامة بصورة ثابتة، فإن الأمر يعود إلى أهل المدينة ليتمّ عن طريق ميولهم وبصورة ميسّرة تجاه تلك الدساتير الجزئية، لأن الإنسان إنما ينجذب إلى ما تمليه عليه تربيته وتهذيبه

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٣ جـ ـ د)، ص ٩٠ ـ ٩١. [المعرّبان].

(٢) في الأصل الانجليزي عند روزنتال وليرز: Copper child، أي طفل نحاسي. [المعرّبان].

(٣) يقصد طبقة العمال (= النحاسية) التي يرفع منها إلى طبقة الحكام والحرّاس (= الفضة والذهب) طفل ذهبي أو فضي: .A golden or silver child. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٣ هـ)، ص ٩١: «كل شيء مشاع بين الاحباب». [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٤ (٤٢٤ ب ـ د)، ص ٩١. [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٤ (٤٢٥ ب)، ص ٩٢. [المعرّبان].

(٧) عند ليرنر ترد دائماً عبارة Nomos (= النواميس). وقد آثرنا ترجمتها بالدساتير لأنها تأخذ طابعاً وضعياً، في حين أن النواميس تأخذ طابعاً إلٰهياً، أما عند روزنتال فترد دائماً عبارة Laws (= قوانين). [المعرّبان].

وميوله الخاصة، فإن كان خيِّراً فإنه يميل إلى الخير، وإن كان شريراً فإنه يميل إلى الشر[1].

إن أي إنسان يسعىٰ إلى وضع هذه الدساتير الجزئية دون العامة على نحو ما حدث مع معظم واضعي الدساتير، فإنه يشبه من يُعالج أشخاصاً مرضىٰ بسبب رغبتهم المفرطة في الأكل والشرب والنكاح[2]، ويكونون عاجزين عن الحصول على المنافع من العلاجات التي يُعالجون بها. لا بل إن مرضهم، ونتيجة للعلاجات الأخرىٰ، سوف يصير بالفعل إلى ما هو أسوأ. ولهذا السبب، فإن أي إنسان يسعىٰ إلى وضع مثل هذه الدساتير الجزئية إنما ينبغي عليه أن يستمر معظم حياته الدنيا في تحسين جوهر هؤلاء الناس، وهو ما يريده هؤلاء، معتقداً بذلك أنه سيصل إلى غايته وإن كان بالفعل لا يصل إليها. وعلينا أن نُقيم ذلك من خلال ما تركه لنا مشرّعو الدساتير من تعليقات.

وكما قال أفلاطون، فإن محاولة تحسين هذه المدن[3] مثله مثل الرجل الذي عندما يقطع رأس واحد من ثعبان < الهدرا >[4] المتعدد الرؤوس. وهو أمر لا يستطيع معه حيلة، لأنه ينفث سمومه من رؤوسه الباقية، ومن الضروري على ما يبدو وضع الدساتير العامة أولاً مثلما قلنا ذلك من قبل في هذا الكتاب[5].

وقد قال أفلاطون[6]، إن وضع الدساتير المتعلّقة بإنشاء المعابد للصلوات وتقديم القرابين والنذور التي تَغرس في النفوس التواضع وتمجّد الله والملائكة، إنما شأنها يُترك لأُناس يتحلّون بالنبوءة والصلاح، لأنه يرى أن هذه إنما تُعتبر أموراً إلٰهية، ومن الملائم لنا الاعتراف بها، وعلى نحو ما هي موجودة في بقية المدن، كونها معترفاً بها كأساس لكل الشرائع والدساتير[7].

---

(١) انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٢٠٢ وما بعدها بصدد القانون الكلّي المضاد للحكم القضائي (القانون الكلي = الدستور العام). [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٦ أ)، ص ٩٣. [المعرّبان].

(٣) أي تحسينها عن طريق الدساتير الجزئية دون الكلّية (العامة)، وهو أمر يرفضه ابن رشد. [المعرّبان].

(٤) في النصّ العبري لشموئيل: «كاترا الكبيرة»، ولكن إذا ما عُدنا إلى كتاب الجمهورية، ك ٤ (٤٢٦ هـ)، ص ٩٣، نجد ما نصه: «وكلما يشعرون أنهم إنما يحاولون قتل الهيدرا الكثيرة الرؤوس». والهيدرا ثعبان أسطوري كلما قطعت له رأساً ظهر آخر. [المعرّبان].

(٥) إن الشريعة تلعب دوراً حاسماً في تفسير ابن رشد لأفلاطون وأرسطو. ولذلك، فإن هذا التفسير يجب أن يُرى ويُقارن على الخلفية الإسلامية ـ الشريعة ـ وليس بأقل من ذلك في ضوء تمييز أرسطو بين الشريعة والقوانين الكلّية، وبصورة خاصة الأوامر والشرائع الجزئية. انظر أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ١٩٣؛ وانظر تعليق ابن رشد عليها في الورقة ٣٧ أ. [روزنتال].

(٦) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٧ ب ـ جـ)، ص ٩٤. [المعرّبان].

(٧) إن آلهة أفلاطون الأولى والثانوية تم استبدالها من قبل ابن رشد بصاحب الأمر من الله وهو النبي =

(٢٤)

وقد بحث أفلاطون في كتابه[1] هذا عن ماهية العدل وحده، راداً على تلك الآراء المتعلّقة بالعدل والتي كان لها صدى مقبول في زمانه. وقد وعد أن يبيّن فيما بعد طبيعة العدالة في المدينة، على أن يماثلها بعد ذلك بالفرد، الذي يُعتبر الجزء الأساسي في المدينة.

قال أفلاطون[2]، مقدماً الدليل على ذلك، إنّا إذا أمرنا شخص ما بأن نقرأ مخطوطاً كُتب بأحرف صغيرة ومن مكان بعيد، ثم بعد ذلك أخبرنا شخص آخر أن المخطوط ذاته موجود في مكان قريب ومكتوب بأحرف كبيرة، عندها سنعتقد أن من الصواب بدايةً أن نوجّه عنايتنا نحو المخطوط ذي الأحرف الكبيرة ونقرأه أولاً. وعندما نفهمه سنكون قادرين وبسهولة على قراءة المخطوط ذي الأحرف الصغيرة.

وتُمَاثِلُ العدالةُ في المدينة العدالةَ في الفرد تماماً[3]، فضلاً عما بيّنه أفلاطون من قبل في بيان طبيعة العدالة في المدينة. إنه يبدأ بالعناية بماهية وطبيعة المدينة العادلة. وللوصول إلى غاية بحثه هذا، فهو يريد أن يوضّح طبيعة العدالة ما دام قد نظر فيها سابقاً مضمّناً كلامه كل ما قاله حول حياة المدينة.

لهذا السبب، فمن البديهي أن نقول إنها مدينة حكيمة وشجاعة وعادلة وعفيفة، وإنه قد بدأ بالبحث في طبيعة كل واحدة من هذه الفضائل الأربع الموجودة في هذه المدينة، وفي أي جزء من أجزائها توجد[4].

لقد بدأ أولاً بالبحث في الحكمة، فقال[5]: إذا كان من الجائز أن يُقال عن هذه المدينة إنها حكيمة وتمتلك العلم والحكمة، فإن ذلك يعني أنها ذات مشورة حكيمة بكل الدساتير والشرائع التي < تشير بها >، لأن المشورة الحكيمة هي بلا شك ضربٌ من العلم. ومن غير الجائز أن تقول عن هذه المدينة إنها حكيمة سديدة في مشورتها من دون أن تكون تعنى بمعرفة الصناعات العملية مثل الفلاحة والنجارة وما شابهها، وإنْ كانت تعنى فيما يظهر بالحكمة فقط

= والملائكة بالمفهوم الإسلامي. [روزنتال].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٧ د هـ)، ص ٩٤. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٢ (٣٦٨ د)، ص ٣٩. ويلاحظ هنا أن ابن رشد يفهم رأي أفلاطون هذا حول المخطوط المكتوب بخط صغير والمخطوط المكتوب بخط كبير على أنه تماثلٌ بين الفرد الذي هو نواة المدينة، وبين المدينة بشكلها الكبير التي تضم جميع الأحزاب. وهي مقارنة واردة وممتعة وجيدة سواء عقدها أفلاطون أم ابن رشد. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٢ (٣٦٨ هـ)، ص ٣٩. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٤ (٤٢٧ هـ ـ ٤٢٨ أ)، ص ٩٤. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٤ (٤٢٨ ب)، ص ٩٥. [المعرّبان].

ولا سيما بتلك المعرفة التامّة. إن هذا لدليل على أن هذه الحكمة إنما تكون تامة عن طريق معرفة الغاية الإنسانية الفاضلة. ولئن كان من الجائز تصوّر هذه الغاية الإنسانية عن طريق العلوم النظرية التأملية فحسب، إلا أنه من الضروري الحديث عن هذه المدينة ووصفها بالحكمة بامتلاكها بالطبع للعلوم النظرية والعملية[1] معاً.

وهذه الفئة التي تمتلك الحكمة هي بالطبع أقلّ الفئات عدداً، وأفرادها هم الفلاسفة[2]. وإن طباعهم لمختلفة عن طباع من يمتلك الصناعات العملية. وهذا دليل على أن الحكمة هي التي يجب أن يتصف بها حاكم المدينة ويعمل بها. وبناءً عليه، فإن حكام هذه المدينة هم الفلاسفة[3] ضرورةً، وإن كنا قد تحدّثنا من قبل عن المعرفة التي يُقال بمقتضاها إن هذه المدينة مدينة حكيمة وبأي جزء منها تتعلق.

أما الشجاعة، فصفة هذه المدينة، وهو اعتقاد صحيح وسليم ونسعى إلى تقويته في كل الرجال الصلحاء[4]، حيث إن في كل مدينة شدّة وضعفاً. وأنا أعني بالشدّة تلك العواطف كالخوف والألم، وأعني بالضعف تلك العواطف والرغبات للقوة الشهوية. وإن الجمهور لينزع إلى امتلاك هذه الطبائع في هذا الجزء من النفس، ولكن يمكن تجنيبه إياه وإبعاده عنه من خلال تعليمه الموسيقىٰ والرياضة، وبذلك لا يتمكن الخوف أو حبّ الشهوة من استئصال الاعتقاد من أنفسهم. ولكن حين يشبهون هذه الأشياء في طباعهم، فإن مثل هذا الاعتقاد من السهولة إزالته وتحويله من أنفسهم[5].

---

(١) إن ابن رشد يضفي على موضوع الحكمة عند أفلاطون صبغة أرسطية واضحة عن طريق تعريف الحكمة باعتبارها معرفة نظرية. انظر على سبيل المثال: الأخلاق (بدوي)، ص ٢٢٩ ـ ٢٣١. وفيما يخص الحكمة النظرية والحكمة العملية، انظر: الفارابي السياسة المدنية (الهند)، ص ٤ عن العقل العملي والعقل النظري، كذلك ص ٤٣ من الكتاب نفسه عن العلوم النظرية بخاصة. وقارن: تحصيل السعادة (الهند)، ص ٣٢، حيث نجد عند الفارابي المفهوم الكلي الذي أشار إليه ابن رشد فيما خصّ الكمال الإنساني والوصول إليه بواسطة المعرفة النظرية والحكمة العملية، من خلال المهارة في الصناعات والحرف سويةً مع امتلاك الفضائل الأخلاقية والنظرية. انظر: تحصيل السعادة، ص ١٥ ـ ١٧؛ وكذلك ابن باجة، رسالة الوداع، نشرة بلاثيوس، ١٩٤٣، ص ٣٥. وهنا لا بد من القول إن ابن رشد هو الأكثر تلخيصاً من سابقيه بفضل معرفته الممتازة وفهمه الجيد لأرسطو، ولكن المهمّ هو كتاب الجمهورية، ك ٤ (٢٤٨ جـ ـ هـ)، ص ٩٤. [روزنتال].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٨ هـ)، ص ٩٥. [المعرّبان].

(٣) ابن رشد يسمّي حراس وحكّام المدينة الفاضلة فلاسفة. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٩ أ)، ص ٩٦. [المعرّبان].

(٥) انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ١٢٦ وما بعدها. إن ابن رشد يقدم لنا الجمهور وطرق تعليمه، بينما يحصرهم أفلاطون بأولئك الذين يقاتلون. وعلى كل حال، من الممكن أن يكون ابن رشد أو مصدره قد فهم المواطن الاعتيادي بذلك المعنىٰ. [المعرّبان وروزنتال].

إن أفلاطون يريد هنا أن يُماثل ذلك بما يقوم به الصبّاغون. فهم إنْ أرادوا أن يصبغوا باللون الأرجواني الثابت، فإنهم يختارون له اللون الأبيض من بين الألوان، وبعد ذلك عن طريق المزج والابتعاد عن معالجته بأشياء صغيرة أخرى، يكتسب اللون المراد صباغته ويصبح ثابتاً ولا يزول لونه حتىٰ لو غُمر بأية مادة مقصرة للألوان.

وهكذا الأمر مع الحرّاس[1]، إنْ لم يتربوا بالتعليم الذي بيّناه، وإنْ لم يجرِ اختبار طباعهم بشكل صحيح، فإنه لربما يقوم هناك شك بأن هذا الاعتقاد قد لا يفعل فعله في نفوسهم، ويختفي لونه. وإن هذا القول لينطبق على الرغبة[2] واللذة، فإنهما أشد وقعاً على الفضائل وقد يستأصلانها من الجذور، كما ينطبق على الألم والخوف. وهناك رأي مفاده أن الذي يوجّه جانب الفضيلة في المدينة هو الشجاعة، ومكان وجودها يُمكن أن نعزوه إلى أشخاص اخترناهم بطبعهم ليكونوا حرّاساً، ومهمتهم هي الحفاظ على المدينة لأن هناك حكمة تقول إن المدينة لا يمكن أن توصم بالجبن أو يُقال عنها إنها شجاعة لما فيها من أغنياء أو صنّاع، وإنما لما لها من حرّاس شجعان وحسب.

إذن، هذا هو فهمنا لماهية الفضيلة وطبيعتها، وفي أي جزء من أجزاء المدينة تقوم.

بقي لنا أن نتحدث عن فضيلتين هما: العفة والعدالة وما هما[3]؟ وأي جزء من أجزاء المدينة يُنسب إليهما؟

نحن نقول، إن العفة تعني التوسّط بالاعتدال في الأكل والشرب والنحاح، والرجل العفيف هو الذي يمكن أن يبقىٰ على الدوام في وضع معتدل، ولهذا يُقال إن العفة[4] هي كفّ النفس ومنعها من امتلاك اللذات والرغبات. وهناك من يقول عن الرجل العفيف إنه الأكثر شجاعة، وإنه سيد نفسه[5]. وتوضيح ذلك أنه يوجد في الإنسان جزء أكثر وقاراً هو العقل، وجزء أدنى يُسمى النفس الشهوية. وبما أن الجزء الأكثر وقاراً هو الأكثر شجاعة وسيادة بخلاف الجزء الأدنىٰ، فلا بد من أن يخضع له، وعندها نقول إن الرجل سيد نفسه. وإذا كان خلاف ذلك، أي أنه يخضع للجزء الأدنىٰ نتيجة لتعلّم فاسد أو لأمر آخر، قُلنا إن الرجل أصبح عبد نفسه ولا يُرجى شفاؤه[6].

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٢٩ هـ)، ص ٩٦. [المعرّبان].
(٢) نفسه، ك ٤ (٤٣٠ أ)، ص ٩٧. [المعرّبان].
(٣) نفسه، ك ٤ (٣٤٠ د)، ص ٩٧. [المعرّبان].
(٤) نفسه، ك ٤ (٤٣١ أ)، ص ٩٧. [المعرّبان].
(٥) انظر: أرسطو، كتاب النفس، ك ٣ (٤٣٢ أ)، ص ١٢١، نشرة الأهواني، القاهرة، ١٩٥٠. [المعرّبان].
(٦) انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٩٨ وما بعدها. وبالنسبة للذّات الثلاث، انظر: أرسطو، =

وهذا دليل آخر على أن هذه المدينة هي الأكثر شجاعة من المدن الأخرى، لأنها سيدة نفسها. كما أنه من غير الصحيح قصر فضيلة العفّة على فئة واحدة من الناس، بل هي عامة للجميع من حكام وجمهور(١). وحيث إن هذه هي صفتها، فهي بهذا لا تشبه فضيلتَي الحكمة والشجاعة، لأنهما تعزيان إلى أجزاء من المدينة كما بيّنا. وفضيلة العفة هذه ممتدة في المدينة كلها لأنها تبعث على الوفاق بين أهلها، وإقصاء ما هو مضاد لذلك.

اتضح لنا إذن ما معنىٰ العفة، وكيف هي بالنسبة للمدينة(٢).

بقي أن نتحدث عن فضيلة العدالة، وهي الرابعة، وقد ذكرنا من قبل أننا سنعود للحديث عنها وبحثها. نقول، إن قيام هذه المدينة وتنظيمها إنما يقومان على العدالة(٣). وهذا ببساطة ما قلناه من قبل في ما خصّ حكم هذه المدينة. كذلك قُلنا وقررنا أنه من الملائم لكل إنسان بمفرده أن يؤدي عملاً واحداً فقط يلائم طبعه. وهذا هو معنىٰ العدالة التي تمنح البقاء والديمومة للمدينة ما دامت قائمة فيها، وتتضافر سويةً مع القوى الثلاث(٤) لكي توصف تلك المدينة بأنها فاضلة.

ويعود ذلك كله إلى اتفاق الحكّام والعامة على هذا الاعتقاد الراسخ، والحفاظ على كل ما تدعو إليه الدساتير. وإن من أسباب كمال المدينة(٥) أن نجد فيها الأطفال والنسوة والخدم والحكّام وعامة الناس، وبالجملة كل أجزائها، يقوم كل واحد منهم بالعمل الملائم لطبعه ولا يسعىٰ إلى ما هو غير ذلك.

والمدينة توصف بالعدالة عندما يكون فيها أُناس عادلون، لأن العدالة موجودة في كل فرد من أفرادها، وهو ما انتهىٰ إليه بالضبط. وهذه هي العدالة السياسية(٦). وإذا ما كان الظلم

= الأخلاق، ص ١٣٥ وما بعدها. وهذه صيغة من ابن رشد لجعل أفلاطون واضحاً ومفهوماً من خلال أرسطو. انظر أيضاً: الجمهورية، ك ٤ (٤٣٦ أ)، ص ١٠٢. [المعرّبان].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٣١ هـ)، ص ٩٨: «العفاف... صفة تعمّ الفئات على السواء...». ويلاحظ هنا أن ابن رشد قد ذكر الحكّام (وهم الفلاسفة والحراس) ثم الجمهور. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٤ (٤٣٢ أ)، ص ٩٩. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٤ (٤٣٣ أ)، ص ٩٩. [المعرّبان].

(٤) القوى الثلاث هي الفضائل: الحكمة والشجاعة والعفة. انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٣٣ ب)، ص ٩٩. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٤ (٤٣٣ جـ ـ د)، ص ١٠٠. [المعرّبان].

(٦) عند ليرنر: السياسية Political، وعند روزنتال: المدنية Civic. كذلك انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٣٤ جـ)، ص ١٠٠، مع ملاحظة أن مصطلح العدالة السياسية لم يأت أفلاطون على ذكره. [المعرّبان].

يُرتكب في المدن الأخرى[١]، فذلك مرده إلى عدم العدالة، وسببه أن كل واحد من أفرادها إنما ينشأ على أكثر من صناعة أو حرفة واحدة، وينتقل من حرفة إلى أخرى ومن طبقة إلى أخرى. هناك من يعتقد أن هذا لا يجرّ الوبال على المدينة في ما خصّ الحرف والصناعات، لكن إنْ شوهد بوضوح حين تتحوّل كل طبقة إلى أخرى، ومثال ذلك شخص ما من هؤلاء الصنّاع، وهو غني وشحيح في الوقت ذاته، يتحوّل إلى طبقة المتنفذين وربما يرتفع إلى طبقة الحكام، نجد أن ذلك ينطوي على أذى كبير، وهو ما يحدث في كثير من المدن[٢] كما هو بادٍ للعيان. وهكذا يتضح من هذا القول في ماهية العدالة أنها شيء موجود في كل أجزاء المدينة[٣].

(٢٥)

وبعد أن انتهى أفلاطون من بيان طبيعة العدالة في المدينة، انتقل بعدها للبحث في ما إذا كانت العدالة موجودة في الفرد؟ فإنْ كانت موجودة فيه كما هي في المدينة، فذلك حسن ومقبول، وإنْ كان الأمر بخلاف ذلك فهو سوف يبحث أكثر في جانب المدينة ليستبين صحة ذلك[٤]، لأن الأشياء التي تختلف في ما بينها بالحجم وهي مع ذلك واحدة بالنوع، لا يوجد شيء في واحد منها مناقض لما هو موجود في الآخر. إذن، فما هو مطلوب بذاته هو أن العدالة والمساواة في نفس الفرد يجب أن تكونا هما نفسهما في المدينة.

قال أفلاطون، لقد صرّحنا من قبل بأن العدالة في المدينة تتضمن ثلاث قوى هي: العاقلة، والغضبية < الشجاعة > والشهوية < العفة >[٥]. وإذا ما توافقت في ما بينها بالحدّ والزمان الملائمين نقول عنها إنها مدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة[٦]. وإذا ما وجدت هذه القوى الثلاث في نفس الفرد، فلا نقول عن النفس إنها عادلة إن لم تكن هذه القوى موجودة في المدينة وبالمعيار الصحيح. ولهذا، فإن القوة الناطقة العاقلة إذا ما سادت تخضع لها القوة الغضبية والقوة الشهوية. ودليل ذلك هو أنه إذا لم تكن هذه القوى موجودة في نفس

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٣٤ جـ)، ص ١٠٠. [المعرّبان].

(٢) الإشارة هنا من قبل ابن رشد إلى عصره ونوع الحكم القائم فيه. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٣٤ جـ)، ص ١٠٠. وقارن: أرسطو، الأخلاق، (بدوي) ص ١٩٢ حول العدالة السياسية بين الناس الأحرار والمتساوين. [روزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٣٤ د ـ ٤٣٥ ب)، ص ١٠٠ ـ ١٠١. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٤ (٤٣٦ أ)، ص ١٠٢. [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٤ (٤٣٩ د)، ص ١٠٥. وقارن: أرسطو، النفس (الأهواني)، ص ١٢٠ وما بعدها. [المعرّبان].

الفرد، فمن غير الممكن أن توجد في المدينة، لأن وجودها فيها إنما يكون من خلال وجودها في الأفراد.

وقد تبيّن لنا في العلم الطبيعي[1]، أنه توجد داخلنا قوتان متضادتان، إحداهما عاقلة والأخرى شهوية. والدليل على ذلك ما نشعره في بعض الأوقات من رغبة في شيء ما ثم ننفر منه، ومرد ذلك إما إلى القوة الشهوية أو إلى القوة الغضبية[2]. وبيان ذلك بحق هو أن القوة الغضبية غالباً ما تكون في صراع مع القوة الشهوية، وتسود من خلال تفوّقها عليها. ولكن عندما نثور فمرد ذلك إلى القوة الشهوية غير العاقلة[3].

ويتضح من كل الذي بيّناه، أن هذه القوى الثلاث موجودة في النفس، تماماً مثلما هي موجودة في المدينة[4]، وأن سبب وجودها في المدينة يشبه سبب وجودها في الفرد.

ولهذا، فإن العدالة والمساواة في نفس الفرد موجودتان في كل جزء من أجزائها، وتقوم بما يجب أن تقوم بها. والمدينة تشبه في أمرها ذلك[5]، لأن القوة الناطقة هي الحاكمة وهي متوافقة مع قوى النفس الأخرىٰ، بحيث إن القوة الغضبية مطيعة ومنقادة لها، وتقاتل من أجلها ضد القوة الشهوية.

إن هذا التوافق في نفس الفرد إنما يتم تحصيله من خلال الموسيقىٰ والرياضة. فالرياضة تقوّي النفس وتلهمها وتمنحها الشجاعة، في حين أن الموسيقىٰ تجعلها أكثر تهذيباً وطواعية للعقل. وإذا ما نما هذان الجزءان وفق هذه الرؤية، فإن النفس ستأخذ على عاتقها مهمة تهذيب القوة الشهوية[6].

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٣٩ د)، ص ١٠٥. و«العلم الطبيعي» يورده هنا ابن رشد وكأنه يشير إلى كتاب النفس الذي لم يكن قد لخّصه بعد، وهو ما يقع ضمن الترتيب الذي يدرس الأجسام الواقعة في الحركة والتغيير. ويشكّل كتاب النفس أحد الكتب الطبيعية في المنظومة الأرسطية ـ السينوية ـ الرشدية. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٤ (٤٤٠ أ)، ص ١٠٥. وهنا يورد أفلاطون حكاية أسطورية عن هذا التنازع بين العقل والشهوة، فيقول: «لقد سمعت عن ليونتيوس بن أغلايون قصة أصدّقها، وهي أنه لما خرج من بيزايوس شعر بوجود أشلاء قتلىٰ في مجرى ماء تحت سورها الشمالي، والقاتل إلى جانبها كانت في نفسه رغبتان، تهيب به الواحدة إلى رؤية الأشلاء والأخرىٰ إلى الاشمئزاز منها والإعراض عنها، فكان في داخله حرب شعواء بين هاتين الرغبتين». [المعرّبان].

(٣) انظر: أرسطو، النفس (الأهواني)، ص ١٢٣. وابن رشد هنا يستعين بأرسطو لتفسير أفلاطون. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٤٠ هـ ـ ٤٤١ أ)، ص ١٠٦. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٤ (٤٤١ د ـ هـ)، ص ١٠٦. [المعرّبان].

(٦) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٤٢ أ)، ص ١٠٧: «أن يكون الحكم في قبضة مملكة العقل...». [المعرّبان].

وبالضبط، فإن الإنسان حكيم بقدر تشبّهه بتلك القوة العاقلة، ومثله كذلك تُسمى المدينة حكيمة. وهذا القول ينطبق كذلك على حدّي القوة الغضبية والقوة الشهوية. فالرجل الشجاع الذي يتصرّف[1] في كل الأزمان بما يأمر به العقل وينقاد له، أعني في كل الأوقات: وقت الخوف ووقت الحزن ووقت الرغبة. وقد حدّدنا من قبل ماذا نعني بالشجاعة في المدينة[2].

والإنسان الحكيم هو الذي تسود فيه القوة العاقلة وإلى الأبد على القوىٰ الأخرى، ومثله كذلك حال المدينة. وكذلك العفة في الفرد فإنها تماثل العفة في المدينة. ولهذا السبب، فإن الفرد في هذه المدينة سيكون بطبعه ذا فضيلة قصوىٰ مثلما أن المدينة ذات فضيلة قصوىٰ. اتضح لنا إذن أن التوافق والعدالة في نفس الفرد هما ذاتهما التوافق والعدالة في المدينة[3].

ونتيجة لما تقدّم، نرى أن الظلم والتعدّي في نفس الفرد هما مثل الظلم والتعدّي في المدينة الجاهلة[4]، بسبب سيطرة القوى الغضبية والشهوية، ويُدعى من يحكم بذلك وببساطة سيد وحاكم. إن هذا الأمر يُشبه الجسد في صحته ومرضه[5]، فالصحة تكون في توافق الأمزجة والتوافق مع الطبيعة، بينما المرض هو في اختلاط الأمزجة وعدم التوافق مع الطبيعة. لهذا، فصحة النفس إنما تكون بالحفاظ على التوافق مع القوة العاقلة، بينما مرضها يكون بالارتباط مع القوى الأخرى التي تحكمها[6].

---

(١) نفسه، ك ٤ (٤٤٢ جـ)، ص ١٠٨. [المعرّبان].

(٢) عند روزنتال: courage in the state، وعند ليرنر: political courage. [المعرّبان].

(٣) لاحظ هذه الفقرة الأخيرة المهمة لابن رشد، كيف لخّص فيها أفلاطون من خلال أرسطو تلخيصاً ممتازاً، وكيف انطلق هو من الجزئي إلى الكلّي، من الفرد إلى المدينة كنظام سياسي متكامل، مما تتبين معه واقعية السياسة في هذا المجال، وذلك دون أن يركن إلى المثالية بمفهومها الأفلاطوني لأنه فيلسوف ينطلق من العلم إلى الفلسفة، فيلسوف واقعي تجريبي نقدي عقلي. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٤٤ أ)، ص ١١٠: «وفي الدرجة الثانية علينا أن نفحص التعديّ لنرىٰ ما هو...». ويلاحظ هنا أن استعمال كلمة «الجاهلة» ترد عند الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٧ (طبعة ألبير نصري نادر، بيروت، ١٩٧٣). [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٤٤ ب ـ جـ)، ص ١١٠. [المعرّبان].

(٦) في الوقت الذي يعلّق فيه ابن رشد على أفلاطون كما يفعل ذلك مع أرسطو في تعليقه على كتبه عن طريق تقديم الترجمة الحرفية بالعربية لكتاب الجمهورية، فإنه يبيّن عن طريق استعماله لمصطلح «المدينة الجاهلة» في هذه الفقرة مدى تأثره الواضح بالفارابي الذي صاغ هذا المصطلح في كتبه السياسية. وأفلاطون يستعمل هذا المصطلح «التعدي» ليس كمصطلح دستوري. انظر: الفارابي، كتاب السياسة المدنية (الهند)، ص ٥٧؛ كذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١١٧. ومع أن ذلك يرد في الجمهورية، فإن الطبقات الأربع للمدينة الفاضلة المشار إليها من قبل ابن رشد، إنما تعود إلى الفارابي وتتقابل معها في السياق ذاته القابلية العقلانية للنفس. انظر: كذلك، ابن باجة، تدبير المتوحد، ص ١٥، وملاحظاته حول المعالجة التامة لهذه المدينة. ومع أن كل الفلاسفة المسلمين يتبعون العرض الأفلاطوني ذاته في مسألة قوى النفس بصورة=

إذن، فالفضيلة هي ضرب من الصحة والجمال، وخلاف ذلك هو المرض. وبما أن الصحة واحدة بالنوع، كذلك هي الفضيلة.

ولهذا السبب، فالمدينة الفاضلة هي واحدة، بينما المدن الجاهلة عديدة ومتنوعة، مثلها في التعدّد والتنوّع مثل الرذيلة. ويمكن حصرها في أربعة أنواع كما سنبيّن في ما بعد[1].

والحكومات الفاضلة نوعان، إحداهما تدعى الملكية وهي التي يقوم رجل واحد على رئاستها[2]، والثانية هي التي يقوم عليها أكثر من رئيس وتُسَمّى الإستقراطية[3].

(٢٦)

وبعد أن أنهى حديثه عن أنواع الفضائل الموجودة في المدينة، عاد مرة أخرى ليحدّد مكانة الحرّاس فيها، أي هل يجب أن تكون لهم النساء مشاعة وأن يحملن منهم وينجبن لهم الأطفال؟[4]

ونحن نقول: والدليل على قولنا، إننا إن أردنا أن نحافظ على مزايا هؤلاء الحرّاس من خلال الإنجاب، أي أن ينجبوا أطفالاً مثلهم يشبهونهم، فإن الحالة هذه سوف لا تكون إذا ما نكحوا أية امرأة، بل يجب أن يكون نكاحهم مع النساء اللواتي يشبهنهم بالطبع ونشَأْنَ كما نشأوا، وهذا الأمر غير معقود للحرّاس فقط، وأنما لكل أهل المدينة[5].

= محدّدة، وكذلك الفضائل الأخلاقية والفكرية وأهميتها للعلم السياسي، والمدينة والسعادة الفردية، إلاّ أنه من الضروري التأكيد مرة أخرى على أن نقطة البداية لتفسيرها هو أرسطو، ولاسيما الكتاب الأول من الأخلاق، والكتاب الثالث من النفس. وإن إشارات ابن رشد إلى الصحة والمرض انما ترجع بالأساس إلى جالينوس. [روزنتال].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٤٥ جـ)، ص ١١١. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٤ (٤٤٥ د)، ص ١١١. [المعرّبان].

(٣) انظر: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص ٤٩، حيث يقول: «والرئيس الأول من هو على الأطلاق، وهو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه انسان بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل..». وكذلك ص ٥٠، إذ يقول عن الحكومة الأرستقراطية: «فإذا اتفق أن كان من هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة إما في مدينة واحدة، أو في أمة واحدة أو في أمم كثيرة، فإن جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد لاتفاق هممهم وأغراضهم وإراداتهم وسيرهم...». أما أفلاطون من جانبه فيقول: «حكومة ملكية إذا حكم الفرد، وأرستقراطية إذا تعدّد الحاكمون»، الجمهورية، ك ٤ (٤٤٥ د ـ هـ)، ص ١١١. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٤٩ د ـ ٤٥٠ جـ)، ص ١١٣ ـ ١١٤. وهنا ابن رشد يقدّم موجزاً لما سيناقشه فيما بعد. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٥ (٤٥١ د هـ)، ص ١١٥. [المعرّبان].

إذن، فلنبحث في ما إذا كانت النساء يمتلكن طباعاً مشابهة لطباع كل فئة من أهل المدينة، ولا سيما طبقة الحرّاس؟[(١)] أم أن طباعهن مختلفة عن طباع الرجال؟ فإذا كان الأمر الأول، صحّ أن النساء ومن كل الطبقات متساويات مع الرجال في ما يعني كل فعل وأمر، ولهذا لا نعدم أن نجد بينهن نساء محاربات وحكيمات وحاكمات وما شابه ذلك؛ وإن كان الأمر الثاني، فإن واجب النساء في المدينة هو الإنجاب وتربية الأولاد وما شابه ذلك، لأن الرجال غير مؤهلين لذلك.

ونحن نقول عن النساء طالما أنهن والرجال من نوع واحد في ما يخصّ الغاية القصوىٰ من ذلك، فإنهن متساويات مع الرجال بالنوع ومختلفات معهم بالدرجة فقط. وإن هذا ليعني أن الرجل هو في معظم أفعاله أكفأ من المرأة، وإن كان من غير المستحيل أن تؤدي المرأة بعض الأعمال بكفاءة أعلى، كما هي الحال مع فن الموسيقىٰ العملي، ولهذا يقال إن الألحان تكون تامّة إذا ما وضعها الرجال وأدّتها النساء[(٢)].

إذن، فإن طباع النساء والرجال التي تبدو من نوع واحد وطبيعة واحدة بالنوع، تقود المدينة إلى الفعل الواحد عينه. ومن هنا يتضح أن النساء في هذه المدينة سوف يمارسن أعمال الرجال عينها سوى تلك التي لا يقدرن عليها[(٣)]. ولهذا السبب، فمن الواجب أن نسمّي هذا النوع من الفعل أفضل الأنواع، وهذا ما سيتجلى لنا عند البحث. ونحن نعتقد أن النساء يتشاركن والرجال في المهن، سوىٰ أنهن أضعف في ذلك، وإن كنّ في بعض الفنون أكثر كفاءة من الرجال مثل فن النسيج والحياكة وغير ذلك[(٤)].

أما مشاركتهن في فن الحرب وما شابه ذلك، فإن هذا واضح عند أهل البراري والثغور[(٥)].

---

(١) نفسه، ك ٥ (٤٥٤ أ)، ص ١١٧. [المعرّبان].

(٢) لاحظ هذا النصّ الرشدي الممتاز في الدفاع عن المرأة ومكانتها بإزاء ما يطرحه بعض المتعصبين في نظرتهم إلى دور المرأة في المجتمع من أنه ليس لها من مهمة تذكر سوى الإنجاب ولزوم البيت وخدمة الرجل. إن ابن رشد في هذا النص والنصوص اللاحقة ينتصر بشكل رائع لحرية المرأة وحقوقها الطبيعية. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٥٥ هـ ـ ٤٥٦ أ)، ص ١١٨ ـ ١١٩. [المعرّبان].

(٤) يبدو أن هذه الفقرة الأخيرة هي استطراد خاص من ابن رشد على أفلاطون وتوسيع له، وتطبيق على ما هو موجود في العالم الإسلامي في عصره وما قبله. وهو أمر واقع إلى يومنا هذا، وكأنه يريد أن يقول إن النساء في بلادنا وزماننا إنما هن مقصورات على هذا العمل ومعطلات عن دورهن الرئيسي في الحياة والحضارة والمدنية بعامة. [المعرّبان].

(٥) هذه الجملة ترد عند روزنتال بالشكل الآتي: deserts and frontier villages، وترد عند ليرنر هكذا: =

وبصورة مشابهة، طالما أن بعض النساء ينشأن وهن على جانب كبير من الفطنة والعقل، فإنه من غير المحال أن نجد بينهن حكيمات وحاكمات وما شابه ذلك، وإن كان هناك من يعتقد أن هذا النوع من النساء نادر الحصول، لا سيما وأن بعض الشرائع ترفض أن تقرّ للنساء بالإمامة، أي الإمامة العظمىٰ، بينما نجد شرائع أخرىٰ على خلاف ذلك، ما دام وجود مثل هؤلاء النسوة بينهم أمراً ليس بالمحال[1].

إذن، وتوضيحاً لما قيل، نضرب مثلاً بالكلاب[2]، حيث إن المُشَاهَد أن إناث الكلاب هي التي تحرس على نحو ما تفعل الذكور من نوعها، وتقاتل الضباع مثلها. غير أنها أضعف. ولهذا فالطبيعة أحياناً، مع أن ذلك نادر الوقوع، تعطي الذكر السلاح ليقاتل به، بينما تحجبه عن الأنثىٰ. كما هي الحال مع ذكر الخنزير الوحشي. وإذا كانت الأنياب والمخالب موجودة في الذكر من الحيوانات كما في الأنثىٰ، فما على الأنثى إلاّ أن تؤدي ذلك مثل الذكر[3].

= desert and the city of women [Daghuda]. ويعلّق روزنتال على ذلك بقوله: لقد كنت غير قادر على إيجاد أي دليل لهذا التأكيد إما للبربرية أو البربري أو الهنود أو أي شعب، ولهذا سنجيب على أي من القراءآت المختلفة للنص .[e,g. Ashtigor or As-Digor]. أما العلامّة مينورسكي فيرىٰ أن هؤلاء يسكنون في حدود منطقة عيلام، والمسعودي يشير في كتابه مروج الذهب، (ج ٢١، ص ٢٣١)، إلى «البراري»، وهي منطقة تقع في الحبشة وخليج عدن تسمىٰ بالبربري، ولكن لا شيء حول النساء الشجاعات العسكريات. وإن النسخة العربية وكذلك العبرية للاسكندر رومانس توثّق التبادل في الرسائل بين الاسكندر وملكة الأمازون التي تقود إلى الخضوع السلمي للنساء المحاربات. (النص العربي، طبعة غوميز، ص ١٦٧)، وهي التي تحتوي على وصف لمملكة الأمازون المتكونة من جزيرتين إحداهما للنساء المحاربات والثانية للرجال. وعلى كل حال، فإنه لم يثبت أي ترابط بين هذه الفقرة أعلاه وبين نصّ الجمهورية. وأنا مدين للأستاذ بيلي H.G. Bailey لمراجعته ذلك. أما ليرنر فيقول: إن مدن النساء المشهورة هذه هي عادةً موجودة عند الجليقيين الذين تمت الإشارة إليهم من قبل. والإدريسي في كتابه نزهة مشتاق، (مخطوط، باريس رقم ٢٢٢١ ورقة ٣٤٤ أ) يقول: هي جزيرة في المحيط الأطلسي ويمكن الوصول إليها. وكلمة Daghuda التي ترد عند ليرتز تعني الثغور... [المعرّبان].

(١) الإشارة هنا إلى الديانة الموسوية في حالة رفضها للنساء بأن يكن كاهنات أو إمامات. والإشارة الثانية بامكان وجود مثل اولاء النسوة هي إلى أفلاطون، الجمهورية، ك ٥ (٤٥٦ د ـ هـ). ويقول روزنتال: إن قبول ابن رشد لذريعة أفلاطون ونقاشه حول المساواة بين النساء والرجال، يمثلان نقطة انطلاق مهمة في الفكر والممارسة الإسلامية. وهو إنما يشير إلى الشريعة الموسوية فيما يتعلق برئاسة الكهانة (الإمامة) العظمى. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٥١ د ـ هـ)، ص ١١٥. [المعرّبان].

(٣) ابن رشد يشير هنا إلى كتاب أرسطو تاريخ الحيوان (الكتاب الأول، الفقرة ٤٨٨ ب) حول السلاح الدفاعي لذكر الخنزير الوحشي. [روزنتال].

وفي مدننا القائمة[1]، فإن قابلية النساء ليست واضحة لأن النساء غالباً ما يؤخذن للإنجاب، ولهذا فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن، وما عليهن إلاّ الإنجاب والرضاعة والعناية بالولد. وإنْ كان هذا الأمر يعطل أفعالهن الأخرى. والذي يبدو للعيان أن نساء مدننا لا يصلحن لفضيلة غير هذه، وهن بذلك يشبهن النباتات. وكونهن عالة على الرجال في هذه المدن جعلها فقيرة[2].

إن نساء هذه المدن يوجدن بأكثر من الرجال بضعفين، وإنْ كن معطلاّت عن أي عمل ضروري سوى القليل منه، وهذا القليل ملزم لهن لسدّ الحاجة إلى المال مثل الحياكة والنسج. وهذه حُجة بيّنة بنفسها[3].

إذن، وكما تبيّن لنا، إن الإناث يجب أن يشاركن الذكور في الحرب والقتال وما شابه ذلك. ومن الملائم[4] لنا في اختيارهن أن تكون لهن الخصال ذاتها التي للرجال. ولن يتم ذلك إلاّ إذا تعلّمْن سوية مع الرجال الموسيقىٰ والرياضة. ولهذا قال أفلاطون[5]، إنه لا خوف عليهن وهن يمارسن الرياضة إن وقفن عاريات مع الرجال، طالما أنهن متحليات بالفضيلة.

والآن، أصبح من البيّن أن النساء يجب أن يأخذن مكانتهن بين أهل المدينة[6] مثلهن مثل الرجل، وأنهن يجب أن يقفن بمثل ما للرجال من درجة. كما يجب أن لا يمتلك[7] الحرّاس الذين اختيروا في المدينة أي سكن خاص بهم ولا كذلك خاص من الطعام.

قال أفلاطون، إن الذي لا نشك فيه هو أن النساء قد جُبِلْن على حب شهوة النكاح، ولن يكون من الملائم بأي حال السماح لهن بأن ينكحن متى ما شئن ومع أي رجل يُرِدْنَ. إننا نريد

---

(١) هنا في هذه الفقرة يشير ابن رشد إلى زمانه وشكل النظام السياسي القائم فيه، فيما خصّ دور المرأة في المجتمع والنظرة السلبية الدونية إليها، وهو يأسف لذلك بوضوح. [المعرّبان].

(٢) ان تشبيه ابن رشد للنساء في هذه المدن بالنبات أمر له ما يبرره. وهو مثل صالح للمقارنة، لأن النبات لا دور له سوىٰ إعطاء الثمر فقط وبدونه لا يساوي شيئاً. كذلك لا يعني التشبيه بالنبات هنا أنه يعني «النوابت»، العبارة الواردة ذكرها عند الفارابي من قبل (في: السياسة المدنية، نشرة الهند، ص ٥٧)، أو مصطلح «النوابت» عند ابن باجة (في تدبير التوحد، نشرة معن زيادة، ص ٤٥ ـ ٤٦) حيث إن المعنى هنا عند ابن رشد واضح بما فيه الكفاية. [المعرّبان].

(٣) لاحظ في هذه الفقرة مدىٰ اهتمام ابن رشد بالمرأة وكيفية حصولها على منافع لها من عملها. وهو يأسف بوضوح لهذا الدور الذي وُضعت فيه في الإطار العام للمجتمع. . . [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٥٢ أ)، ص ١١٥ وما بعدها. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٥ (٤٥٧ أ)، ص ١٢٠. [المعرّبان].

(٦) في الأصل: «بين الحراس»، و«أهل المدينة» هي قراءة مقترحة من قبلنا. [المعرّبان].

(٧) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٥٨ جـ)، ص ١٢٢. [المعرّبان].

من فعل النكاح أن يكون ليس كيفما اتفق، بل بتشريع، وأن يتم القيام بكل ما هو ضروري لحملهن، وأن يحدّد لهن زمان للحرّاسة مع رجال مختارين ولأمر محدود.

وإن مثل هذ الأمر يبدو مقبولاً عند من يريد أن أن يشرّع أو يؤسِّس بغرض الحصول على الغاية القصوى؛ من زيجات صالحة والتقليل من الزيجات غير الصالحة[1].

والذي نريد قوله هنا، في ما يعتقده أفلاطون حول هذا الأمر، إن ما يخصّ < العمر > الذي يُجَوِّز فيه قيام النكاح بين الحرّاس، إنما حسابه يجب أن يترك لمشرّع يُرجع إليه بغرض الحفاظ على النسل أو تقليله أو تكثيره. وسبب ذلك يعود إلى ما يحدث من حروب أو أوبئة وأمراض وما شابه ذلك[2]، وهي التي تدفع إلى تكثير النسل أو تقليله. وما على الحرّاس في هذه المدينة إلاّ أن يتآلفوا في ما بينهم، ويشابه بعضهم بعضاً في أحسن الخصال لكي يُنجبوا أطفالاً مثلهم.

فالرجل الذي يريد[3] أن يربّي كلاباً للصيد أم جوارح للقنص، يكون اختياره لما هو أصيل ليسافده مع مثيله، وكذلك الأمر في ما خصّ البالغين من الرجال لأن فيهم الطباع ذاتها، وما على هذه المدينة إلا أن تتوخى الدقّة والحذر في ذلك.

إذن، إنه لمن الملائم أن لا يُسمح لأي شخص يرغب في أن ينكح وينجب الأطفال أن يفعل ذلك في أي سن من عمره في هذه المدينة[4]، بل يكون ذلك في سن مناسبة. أي، وكما صرح أفلاطون، في ما بين العشرين والثلاثين[5] بالنسبة للنساء، وعند الرجال ما بين الثلاثين والخامسة والخمسين.

---

(١) يتضح من هذه الفقرة، أن ابن رشد يتوسّع على نص أفلاطون، في أنه يفرد للشريعة الإسلامية المكانة الأولى في مسألة الزواج بين طبقة الحرّاس، وهو بذلك يمزج بين أفلاطون من جهة وبين الإسلام الذي هو دينه الذي يؤمن به من جهة أخرى؛ وهي براعة رشدية واضحة. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٠ أ)، ص ١٢٣. وقارن حول الأمراض والأوبئة وأثرها على السكان من ناحية تقليل أو تكثير النسل في المدن الفاضلة: توماس مور، اليوتوبيا، ص ١٥٨ وما بعدها من الترجمة العربية. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٥٩ أ)، ص ١٢٢. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٥ (٤٦٠ د)، ص ١٢٤. يقول أفلاطون: «إن شرخ الصبا هو سن العشرين للإناث والثلاثين للذكور... الحدّ الذي أعيّنه للمرأة هو سن الأربعين، أما الرجل فإلى ما بعد اجتيازه أوعر مسالك الحياة، فينسل للدولة إلى الخامسة والخمسين». [المعرّبان].

(٥) لاحظ هنا النص الذي اعتمده ابن رشد. يبدو أنه يقول في شأن النساء إلى سن الثلاثين، بينما الصحيح هو إلى سن الأربعين. [المعرّبان].

(٢٧)

وبالنظر إلى ما قيل، فإن أفلاطون يرى أنه من الملائم لما يجب أن يحدث من نكاح بين الحرّاس والنساء بغرض إنجاب الأطفال، أن تكون أولئك النسوة مشاعاً لكل الرجال، وأن لا يتخذ الحارس واحدة منهن دون غيرها يختصّ بها، كما هو معروف في بلادنا[١] هذه، وأيضاً أطفالهم يكونون مشاعاً للكل. ووفق هذا فإن معشر النساء يجب أن يكنّ في سكنهن سويةً مع الرجال بدون أي اتصال في ما بينهم.

وعندما يرى الحكّام أنه توجد هناك ضرورة توجب الإنجاب يأمرون بتنظيم الزيجات ويجيزونها[٢] بين العرسان والعرائس في المدينة، بعد أن تقام الولائم وتقدّم الهدايا والقرابين دون ثمن، وأن يصلّوا لله[٣] لكي يكون رحيماً بهم. كما ويأمرون الشعراء أن ينظموا القصائد والأشعار الملائمة لتلك المناسبة. وهم بذلك يعتبرون مثل هذا الاجتماع بمثابة عيد لكل الناس.

بعد ذلك، يجتمع الرجال والنساء سوية للقرُع على الأذهان لاختيار النساء. وما على المقترع إلا أن يقبل بما تظهره له القرعة، وأن يعزو ذلك إلى المصادفة والحظ. وبهذه الطريقة، يعتقد الرجال بأن جميع النساء هن مشاع لهم. والحق[٤] أن إجراء القرعة يجب أن ينظم في ما بينهم وفق ميولهم وطباعهم، أي أن على الحاكم الذي يقترع أن يختار أطيب النساء لأطيب الرجال، وأخبث النساء لأخبث الرجال، وأن يكون ذلك بعلمه وحده[٥] دون غيره.

وقد أشار جالينوس إلى أنه قد ألّف كتاباً في إجراء القرعة، والذي يقبل بالقرعة يدعوها القرُع على الأذهان[٦].

---

(١) ان ابن رشد هنا يشير إلى الأندلس، وهو ما ينطبق على عامة البلدان التي تدين بالدين الإسلامي الحنيف، من أن النساء كل واحدة مقصورة على رجل واحد دون غيره، وهو أمر قد أقره الله ورسوله (ص)، وهو ما يشير إليه ابن رشد بوضوح هنا. قارن أيضاً: الجمهورية، ك ٥ (٤٥٨ جـ)، ص ١٢٢، حيث يشير أفلاطون إلى أن «مسكنهم وطعامهم مشاع...». [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٠٩ هـ - ٤٦٠ أ)، ص ١٢٣. [المعرّبان].

(٣) ابن رشد يضيف «أن يصلّوا لله» على نص أفلاطون، (ك ٥، ٤٦١ أ)، ويلاحظ هنا أن هذه الفقرة تشير إلى تحديد أيام محددة بمثابة أعياد يقام فيها ما يُسمىٰ بالزواج الجماعي تأمر به المدينة بموافقة الحكّام. [المعرّبان].

(٤) في هذه الفقرة يبدو أن ابن رشد يعترض على أفلاطون، وسنده في ذلك هو القرآن الكريم والسنّة النبوية، باعتباره فقيهاً مالكياً كبيراً وقاضياً للقضاة، حيث يعلم جيداً أن الله قد قال في كتابه العزيز ﴿والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين﴾. [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٠ أ)، ص ١٢٣، حيث يقول: «فيجب الاحتفاظ بهذا السر فلا يكشف إلاّ للقضاة...». [المعرّبان].

(٦) ان عنوان كتاب جالينوس هذا هو *Deceptive Lottery*، ويقابله بالعربية **Qur' at idhan**، أي القرع على =

وفي هذه الحال نحصل على شيئين بصورة تلقائية: الأول، نظرتهم في ما يخصّ مجتمع النساء؛ والثاني، كيف نحافظ على الطباع الأصيلة عن طريق الإنجاب. وبالضبط يمكن للمرء أن يتخيّل ذلك في ما يتعلّق بواحدة من هذه، وأن تخيّلها غير محال[1].

قال أفلاطون، إن النسوة في وضع الحمل يتم عزلهن عن الرجال ويسكنّ مع الحوامل إلى أن يلدن. وعندما يلدن، فإنهن لا يعتنين بمواليدهن إن لم يكن فيهن لبن يكفي لرضاعتهم[2]. ولهذا يجب أن يُسلّم صغارهن إلى مربيات ومرضعات، ويجري ذلك كله لكي يترسّخ في أذهانهم أن الأطفال مشاع للجميع، فيعتقد كل واحد منهم أن أطفال تلك الطبقة هم أطفاله، وكذلك الأطفال يعتقدون أن كل واحد من هؤلاء الآباء هو أبوه، وكل ذلك لأجل غرس وتقوية المحبة في ما بينهم[3].

ولهذا، فإن هذه المدينة لا يُعتبر فيها أقرباء، إن لم يكونوا من نسل الآباء[4] والأجداد، الأبناء والبنات، الأحفاد، الإخوة والأخوات، وأن هذه المدينة سوف تنزل أبناءها منازلهم، فمثلاً منزلة الابن معروفة بذاتها، وكذلك منزلة الأب والجد. وعليه فإن الأبناء سوف يمجّدون آباؤهم ويحترمونهم مثلما يفعل آباؤهم عندما يحبون أبناءهم ويحنون عليهم. ويحرم في هذه المدينة زواج الأب من بناته، وإنما يكون فقط بين الإخوة والأخوات[5].

إذا ما حدث ونكح الأب ابنته، فإن احترامها له سيقلّ ويقلّ حبه لها، لأنه لا يجوز مزج الرغبة بالنكاح من ابنته مع حبه لها، لأن مثل هذا الفعل سيجرّ على المدينة الوبال والدمار بالضرورة. وإن مثل هذا القول ستجده مذكوراً في كل الدساتير والشرائع رغم اختلافها في تحديد ذلك، إذن، فإن أوامرهم في مثل هذا الفعل غير متفق عليها في ما بينهم[6].

= الأذهان، وهي القرعة القائمة على الخداع أو الصدفة أوالحظ. ويقول روزنتال إنه لم يتمكن من تتبع كتاب جالينوس هذا. [المعرّبان].

(1) هذه هي خلاصة ابن رشد حول هذا الموضوع. [المعرّبان].

(2) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٠ جـ)، ص ١٢٤. [المعرّبان].

(3) هنا يعيد ابن رشد وصياغة الفقرتين ٤٦٠ و٤٦١ من كتاب الجمهورية. ولربما هنا قد اعتمد على نسخة ملخّصة للجمهورية. [روزنتال].

(4) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦١ هـ)، ص ١٢٥. [المعرّبان].

(5) إنَّ أفلاطون في هذه الجملة يحدّدها بشرط واحد هو القرعة، فيقول: «ولكن الشريعة تبيحه إذا أصابتهم القرعة، ووافقت كاهنة دلفي على ذلك..». وإن كان أفلاطون قد وضع تحريمات باتة على هذه الجملة قبل ذلك، فيقول: «ويحظر على الأخوة والأخوات مسّ بعضهم بعضاً...». انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦١ هـ)، ص ١٢٥، ويبدو أن ابن رشد يعرض هنا المسألة رغم علمه بعدم موافقة الشريعة الإسلامية على ذلك. [المعرّبان].

(6) ان ابن رشد يركّز على الميزة الطبيعية لمثل هذه الزيجات من وجهة نظر الطب نوعاً ما، وهي غاية ما =

والسن هي أحد الشروط الموضوعة للنكاح. فإذا ما وُجد رجل قد تجاوز السن المحددة[1] للنكاح، فإنه لا بد من البحث في ما إذا كان يجوز له السماح بالنكاح في هذه المدينة من أجل التخلّص من المني الفائض لديه. لأنه من الضروري التخلّص منه! إن أفلاطون يسمح بذلك، ولكن بشرط أن يتم ذلك بناءً على مقتضيات الحفاظ على الصحة، وأن لا ينجب هذا الرجل للمدينة أي طفل.

إن هذا لدليل يُراد منه[2] أن تستمر الزيجات بين سكان هذه المدينة بقصد الإنجاب، وعليهم أن يحرصوا على أن تبقىٰ هذه المدينة ذات مساحة محدودة، والأمر متوقف على عدد النساء اللواتي يحملن في كل زيجة.

وقد أُشكل على جالينوس[3] فهم عبارة أفلاطون في تكرار عدد الزيجات، وهل أن ذلك ملائم؟ وبسبب جهله لمغزى عبارة أفلاطون بهذا الخصوص، لأن هذه الزيجات إن لم تتكرر، وتُرك كل رجل أعزب مع امرأة عزباء، فلا بد أن يتفشىٰ الفساد بين النساء ويتلاشىٰ الحب من صدورهن.

إن كل واحد منهم سوف يرغب في أن يأخذ كل ما يريده بدلاً من أن تسود المحبة بينهم. وفي هذه الحال سوف يضم الرجل كل شيء إلى ملكه الخاص به، وستتحوّل المدينة إلى بيت له بدلاً من أن تكون مدينة واحدة. وهذا أمر لا يخفى على من له أدنى دراية بهذا العلم[4].

ومن غير الجائز أن يسمح للفرد أن يقتني لنفسه بيتاً لأن في هذه المدينة لا يوجد من يمتلك بمفرده أي شيء. ولهذا السبب، فإن اجتماعهم يشبه في ذلك اجتماع أعضاء الجسد[5]

= يريده أفلاطون. وهناك احتمال في أن يُعزى هذا التركيز إلى جالينوس؛ ونحن نلاحظ إرشاداته إلى كل الشرائع والدساتير التي تنظم الزيجات من أجل الحفاظ على صفاء الحياة العائلية. انظر: أفلاطون، القوانين، الكتاب ١١، الفقرة ٩٣. [روزنتال].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦١ أ)، ص ١٢٤، حيث يشير أفلاطون إلى أنه «إذا نسل الرجل قبل هذه السن أو بعدها حسبنا عمله تعدياً على الدين والعدالة...». [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٠ أ)، ص ١٢٣. [المعرّبان].

(٣) يبدو أن ابن رشد ما كان ليوجه نقداً إلى جالينوس في هذا المجال، لو لم يكن قد اطلع على ترجمة كتاب السياسة لأفلاطون بنصّه العربي، فضلاً عن إطلاعه على جوامع جالينوس على سياسة أفلاطون. فيُقارن بينهما، ثم يدلي بدلوه في هذا الميدان، ويفسّر أفلاطون ويفهمه من خلال ثقافته واطلاعه على أرسطو، وهو على ما يبدو لا يثق كثيراً بجالينوس في هذا الفهم. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٤ ب ـ جـ)، ص ١٢٧. وهنا يتكرر مرة أخرىٰ بيان ضعف وفساد فهم جالينوس لنص أفلاطون بنظر ابن رشد. [المعرّبان].

(٥) ان إشارة ابن رشد للمقارنة هنا يُراد منها أن العضو في الجسد لا يملك لنفسه شيئاً بصورة منفردة بدون الجسد ككل. وهو يريد هنا أن يقترب بتشبيهه من الحديث النبوي الشريف: «مثل المؤمنين في =

الواحد. فما على الرجل إلاّ أن يصل النساء في هذه الزيجات، طالما أنه يعرف أن نكاحه لها ستكون منه حبلىٰ.

إذن، هذا هو رأي أفلاطون في كيف تكون النساء مشاعاً وكذلك الأطفال[1].

(٢٨)

بعد ذلك يعطي أفلاطون دليلاً لمعنى قيام المجتمع مستهلاً بالقول إن رئيس هذه المدينة من أول واجبات حكمه السعي إلى ما فيه صالحها وخيرها، ودفع الشر والضرر الأكبر بكل قوة عنها. وإن أبلغ الشرور في حكم المدينة[2] هو أن تقوم في المدينة الواحدة عدة مدن. كما وأنه لا يوجد خير أعظم من أن تنضم عدة مدن إلى بعضها في مدينة واحدة. وحجة ذلك أن المجتمع المحروم من وحدة المدينة سيجني فائدة أكبر ويكون الخير أوفر في وحدتها. وأهل المدينة سيعيشون حياتهم سويةً، وإذا ما قُتلوا فسوف يُقتلون جميعاً، وستكون أيضاً أفراحهم واحدة وكذلك أحزانهم.

وإذا ما عُزل الناس عن بعضهم البعض، سيحدث الشقاق بينهم والكره، وستجد أن بعضهم في مسرة والبعض الآخر في حزن، وستجد أن البعض منهم يفرح لحزن الآخرين. ولهذا السبب فإن جميع الناس عندما يتحدون تكون لاتحادهم فائدة كبيرة.

وعلى الجملة، لا يوجد هناك شيء يجلب الشر والضرر للمدينة أكثر مما يقول أهلها عن أي شيء إن هذا لي وذاك ليس لي. والمدن التي يتمّ سنّ دستور فيها على الفرد، يجب أن يتمّ سَنّه على الجميع؛ وما يقع على شخص يقع على الجميع. وهذه هي حقاً المدينة التي يندمج فيها الفرد بالجميع طوعاً[3].

والناس في ما بينهم من اجتماع في هذه المدينة إنما يشبه أمره أمر الكائن الحيّ[4] في ما يخصّ اللذة والألم. فالجسد كله يشتكي ألماً عندما يتألم أصبع واحد، ويبدو على الإنسان أنه

= توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو... إلخ». [المعرّبان].

(١) لاحظ تشديد ابن رشد على خطورة الزواج والأسرة المنفصلة على وحدة المدينة المضمونة من خلال زواج النساء وغياب الملكية الخاصة. ولكنه في تعليقه الملخص على الأخلاق لأرسطو نجده يقدم نفس ما قدمه أرسطو حول الحب والزواج والذي هو سابق بطبيعته وملائم لحب المدينة. [روزنتال].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٢ أ)، ص ١٢٥. [المعرّبان].

(٣) يبدو أن ابن رشد يشتق مفهوماً جديداً من الجمهورية، [ك ٥ (٤٦٢ أ)، ص ١٢٥] حول المدينة المنظمة على أساس حب الناس بشكل موحد. انظر لاحقاً المقالة الثالثة، الفقرة ٤، من هذا التلخيص لإبن رشد. [روزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٢ د)، ص ١٢٦. [المعرّبان].

متدهور في صحته من جراء هذا الألم، ويشعر باللذة والسرور إذا ما تمّ له الشفاء.

نستطيع القول، إذن، إن المدينة التي ترغب في أن يكون اجتماعها صالحاً هي من هذا النوع؛ وإنه لدليل على أن هذا الاجتماع الذي تحدثنا عن أطفاله ونسائه هو الذي يجب أن يكون.

وبهذا المعنىٰ أيضاً، فإنه لن يتمكن الحرّاس[1] أو أي واحد منهم من أن يقول عن أيٍ كان أنه صهره أو أنه ليس بصهره، بل سينظر كل واحد منهم عندما يلاقيه أي شخص على أنه أبوه أو جده أو أمه أو جدته أو أخوه أو اخته أو ابنه أو ابنته. ولهذا السبب، فإن الذي قلناه هو أنهم سوف يتعاملون مع الآباء بما يأمر به الدستور من تواضع أو تبجيل لهم، وهذا هو الخير الأقصىٰ للمدينة. ومثلهم في ذلك يصبح مثل الجسد في علاقته بأعضائه، في أفراحهم وأحزانهم، وإن الحال مع الأطفال والنسوة هي أنهم للكل وليس لواحد من الحرّاس.

ولهذا قُلنا إنه ليس من الجائز لأي واحد منهم أن يكون له بيت خاص به أو حجاب يحجبه عن الناس، لكي يحفظ فيه ما يريد ويكون بعيداً عن أعين الناس. والأمر عينه ينطبق على الآخرين كذلك[2]. بل وأكثر من ذلك، إنه لمن غير الجائز أن يختصّ بامرأة لنفسه أو ابن لكي لا يقع هو في الألم والشرّ. وكما قلنا من قبل إن ذلك هو الذي يحفز على قيام الشرور بين الناس أيضاً.

وبرأينا هذا هو السبب في قيام النزاعات التي تشجر بين سكان هذه المدينة بشأن الملكية والأبناء والنساء.

ومن البيِّن أنه عندما يتمّ ترتيب كل الأمور في هذه المدينة، فإن البغضاء والحسد بين الفقراء والأغنياء سوف يزولان، وعليه فلا حاجة بينهم لإقامة الحدود على المسكن أو للسرقة أو ما شابه، مما يحدث في المدن الأخرى. على العكس، فإن هؤلاء الرجال سيكونون سعداء في ما بينهم أيما سعادة، متحابّين، ولا يصيبهم أذىً من شر أو يقع عليهم، وهذا دليل بيِّن بنفسه لكل من شاهد أو درس هذه المدن[3] وأهلها.

(٢٩)

إن هذا الدستور كان واضحاً لأفلاطون، وأنه ضروري للاجتماع، ورأى أنه من الملائم

---

(١) نفسه، ك ٥ (٤٦٣ جـ)، ص ١٢٦. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٥ (٤٦٤ ب)، ص ١٢٧. [المعرّبان].

(٣) ان ابن رشد في هاتين الفقرتين ينظر إلى مدينة أفلاطون على أنها فاضلة، مقارناً إياها بما هو موجود في زمانه وعصره من تحاسد وتباغض وفقر وغنىً، والتي هي بنظره مدن جاهلة ضالّة. قارن: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٥د)، (٤٦٤ جـ)، ص ١٢٧ ـ ١٢٨. [روزنتال والمعرّبان].

لنساء الحراس أن يكّن مع الرجال جنباً إلى جنب[1]، سواء في توليّهن المناصب في المدينة أو في الخروج إلى الحرب، مثلما تفعل إناث الكلاب مع ذكورها، أي يشتركن معهم في كل ما يخصّ الحراسة. ثم بحث أيضاً في ما بعد إن كان من الجائز أن يأخذوا معهم أولادهم إلى الحرب[2]، لأنه من المحتمل أن يزدادوا خبرةً فيها عندما يشاهدونها، كما هي الحال في الصناعات والحرف الأخرى[3]، لأنه من الممكن لهؤلاء أن يبدأوا بالعمل عندما يكونون مكتملين. وهذا ما يحصل في العديد من الحرف مثل حرفة الحدادة، عندما يصحب الحدّادون أطفالهم معهم للعمل في الحدادة، فيقومون بذلك قبل أن يقوموا بأي عمل لأنه لا يوجد إلاّ اختلاف طفيف بين الحرفيين الذين تمرسوا على الحرفة من البداية والذين لم يمارسوها قط.

وبما أن هذا الفعل موجود في الحرف الأخرى، فلماذا لا يكون مع أولاد الحرّاس؟ وكم من الزمن يستغرق ذلك؟ لأننا نريدهم أن ينشأوا حراساً بأعلى درجة من المهارة. وفضلاً عن ذلك، فإن الأطفال عندما يذهبون إلى الحرب، فإن حماس آبائهم للقتال يشتدّ، وبإمكان أي شخص أن يرى ذلك بوضوح عند معظم الحيوانات التي تتقاتل بضراوة عند اكتمال قوتها. ولكن بسبب لين قحفة الرأس وعدم نضج الدماغ والضعف إجمالاً، فإنهم ليسوا آمنين من الموت إنْ لم يكونوا قريبين من آبائهم. ومع ذلك فإنهم حتى وإن كانوا بصحبتهم، قد لا ينجون بحياتهم[4]. ولهذا السبب، فمن الملائم أن لا يقتربوا من آبائهم أثناء القتال، والآباء الذين يعرفون ذلك جيداً يقرّون هذا الأمر.

ولكن الذين يولّون الأدبار يجب أن لا يخرجوا هم للقتال، بل غيرهم، وهو الأمر الصحيح، وذلك بعد أن يتعلّموا ركوب الخيل، فنعدّ لركوبهم خيولاً أصيلة لكي نضمن نجاتهم وقت الشدة[5].

ويجب أن نضع تشريعاً في هذه المدينة، بشأن من يولّي الأدبار في الحرب ويرمي بسلاحه، وهو أن ننزله منزلة الحرفي الذي يعمل بيده[6]. وأي محارب منهم إذا ما تم أُسره وسجنه فإننا سوف نتركه للعدو دون أي اهتمام به، ما دام قد أوقع نفسه في الخطأ وقُبض عليه، مثل ما يُقبض على الكبش.

---

(1) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٦ جـ ـ د)، ص ١٢٩. [المعرّبان].

(2) نفسه، ك ٥ (٤٦٦ هـ)، ص ١٢٩. [المعرّبان].

(3) نفسه، ك ٥ (٤٦٧ أ ـ ب)، ص ١٢٩ ـ ١٣٠. [المعرّبان].

(4) نفسه، ك ٥ (٤٦٧ جـ ـ هـ)، ص ١٣٠. [المعرّبان].

(5) ان ابن رشد مثل أفلاطون يترك تقرير ذلك إلى الحكام والقادة مشتركين. [روزنتال].

(6) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٨ أ)، ص ١٣١. [المعرّبان].

ومن الملائم[1] أيضاً وضع تشريع بعدم سلب القتلى في المعركة، لما يولّده ذلك من هلاك[2] لهم عظيم. أما إذا كان مضطراً لذلك، بسبب ثَلْم سيفه أو خنجره مثلاً، فلا بأس إن أخذ سلاح القتلى.

كما يسمح أفلاطون بأن يتبادل المقاتلون أثناء القتال القُبل في ما بينهم، كما يحلو لهم، لأن من شأن ذلك أن يقودهم إلى قتال فيه نصرهم.

قال أفلاطون، إنه لمن الملائم أن نمجّد الأبطال[3] من بين هؤلاء الحرّاس بكل ما يعلي من شأنهم في المدينة، وأن تقدّم لهم الأضاحي والعطايا، وأن ندبج لهم الخطب والأشعار.

أما الذين استشهدوا في المعركة[4]، فمن الواجب التحدث عنهم بما يليق بهم كأنهم ملائكة تمشي على الأرض، مقدسون مخلصون، ويشفعون للموتى عن كل خطيئة أو شرٍّ ارتكبوه.

كما يجب أن يُدفنوا في مكان مقدس، وبالشكل الذي يليق بهم، وأن نرعى قبورهم ونقدّسها، مثلما نكرم الشيخ الكبير الذي يحظى بكل شرف ونبل ويستحق الثناء، حتى وإن كان لم يُقتل في ساحة المعركة[5].

(٣٠)

وبعد أن أتمّ ذلك، بحث في ما إذا كان من الجائز لأهل المدينة أن يتخذوا لهم عبيداً[6] من أنفسهم، وأنا أعني بأنفسهم أصلهم ومكانهم، أو هل من الجائز إخضاع أعدائهم في الحرب إلى حد هدم بيوتهم وقطع أشجارهم؟

---

(١) نفسه، ك ٥ (٤٦٩ جـ ـ د)، ص ١٣٢. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٥ (٤٦٨ ب ـ جـ)، ص ١٣١. ويقصد ابن رشد هنا أن على المقاتلين في الحرب أن لا يسلبوا من يقتلون ملابسهم أو دروعهم، لأن ذلك سيؤدي إلى تفسّخ جثث القتلىٰ في الحرب، فتنتشر الأوبئة والأمراض التي ربما تصيبهم فيهلكون. هذا ويُقيِّد ابن رشد الاستيلاء على أسلحة قتلى العدو بالحالة التي يتوقف فيها النصر على تلك الأسلحة. [روزنتال والمعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٨ ب ـ جـ)، ص ١٣١. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٥ (٤٦٨ جـ ـ هـ)، ص ١٣١. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٥ (٤٦٩ أ)، ص ١٣١. النفوس الطاهرة عند أفلاطون تستبدل بالملائكة عند ابن رشد. إن ابن رشد أو مصدره يحتفظ باقتباس من كتاب الأعمال والأيام لهزيود (ص ١٢٢). وعلاوة على ذلك، فإنه يتجنب ذكر أنصاف الآلهة الواردة عند أفلاطون، وتعطي العبارة معنىً آخر. أما عبارة «انصاف الآلهة» فتصبح بيوتاً للتجمع من أجل الصلاة. [روزنتال].

(٦) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٦٩ ب)، ص ١٣٢. [المعرّبان].

قال أفلاطون[1]، مجيباً، إنه من غير الجائز أن يقوم المرء بذلك مع أي شخص من أهل مدينته. وعلى سبيل المثال، لا يجوز لليونانيين أن يستعبدوا أبناء جلدتهم ويهدموا بيوتهم ويقطعوا أشجارهم. وإنْ حدث ذلك، فإننا ندعوه نزاعاً بين المدن وليس حرباً، لأن النزاع هو الذي يقوم بين أبناء البيت الواحد أو بين اثنين من الأحبّة.

وإذا ما نشب نزاع كهذا بين أي فئة من فئات الحرّاس[2]، يجب وضع دستور يأمرهم بعدم هدم بيوت بعضهم بعضاً أو قطع أشجارهم أو استعبادهم، وإنْ كان يُدعى هؤلاء المتنازعون بالضالّين وليس بالكفّار.

إن رأي أفلاطون[3] هذا لا يوافقه عليه أصحاب الشرائع. وقد أضاف أفلاطون قائلاً إن للحرّاس الحق في أن يفعلوا أي شيء ضد من هو غريب عنهم[4].

---

(١) نفسه، ك ٥ (٤٧٠ أ ب)، ص ١٣٢. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٥ (٤٧٠ أ ـ ب)، ص ١٣٣. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٥ (٤٧١ أ)، ص ١٣٣. [المعرّبان].

(٤) يشير روزنتال إلى أن «الأراضي» عند أفلاطون قد تمت الاستعاضة عنها بالإشجار، وعلى الأرجح لأن قطع الأشجار يلعب دوراً مهماً في الجهاد ضد الكفار. إن حكام الحرب في الإسلام قد تمّ تعريفهم بصورة واضحة، كما جرىٰ التمييز بين الثورة، أي انفصال المدن عند أفلاطون، والجهاد الذي هو الحرب ضد الكفار المشركين، وهو ما يطابق تقريباً الحرب الخارجية عند أفلاطون. وقلت «تقريباً» لأن التشابه من غير الممكن أن يكون تاماً بين المفاهيم والمؤسسات الإسلامية واليونانية، ولكن من المهم جداً في سياقنا المقارنة بين النظامين. وعدا ذلك، فإن الجملة الأخيرة لابن رشد حول الرجال الضالّين والكفرة وإشاراته إلى أولئك المشرّعين للدساتير الدينية وإلى عدم اتفاقه مع أفلاطون، عسيرة الفهم. يجب أن تفهم هذه العبارات على خلفية قوانين الحرب المنصوص عليها في الشريعة، وبالعلاقة مع الفكرة المستأنس بها من قبل أمراء الموحدين باعتبار أن المرابطين كفرة بنظرهم، ولذا يجب أن يخضعوا للجهاد. والآن استناداً إلى كتاب الماوردي الأحكام السلطانية، (ص ٨٥)، فقد تمّ السماح فقط بقطع أشجار النخيل، إذا كان في ذلك ثمة نفع، ولكن من غير المسموح به ضد الكفار (نفسه، ص ١٠٠)، لأن الرجل قد يكون يعمل في أرض مسلمة. فقط إذا كانت القوىٰ التقليدية محاطة بالكفار ويتهددها خطر الإبادة، عندئذ أي وسيلة مسموح بها. ولسوء الحظ، فإن كتاب الجهاد المصنّف من قبل الأمير أبي يعقوب يوسف الموحدي مفقود، ومن غير الممكن التأكدّ ما إذا كانت القوانين الملحوظة من قبل الموحدين تطابق تلك المدرجة في كتاب الماوردي. ولكن يجب أن نكون حذرين في قراءة الكثير داخل جُمل ابن رشد هذه. أما إذا كان يؤكّد ضمناً أن الشريعة متباينة مع أفلاطون، فيحّق لنا عندئذ الاستنتاج بأن ابن رشد يتفق مع سياسة الموحدين، مع أنني لم أجد مرجعاً إلى قطع الأشجار لدى الموحدين في الجهاد، يعود تاريخه المحتمل إلى ذات التاريخ الذي وضع فيه ابن رشد تلخيصه هذا. وإن كان من الواضح أن مرجعه إلى الضال والكافر يفترض مثل هذه الممارسة ومن الوجهة الشرعية. أما اليهودية فتحرّم قطع أشجار الفاكهة مهما كانت الظروف. [روزنتال].

(٣١)

إذن، هذا هو ما أردنا أن نبيّنه بصدد ما قاله **أفلاطون** حول تربية وتعليم الحرّاس في المدينة وكيف يتم الجمع بين الواحد والآخر.

ومن المناسب أن تعلم أن الكثير مما قيل حول الاجتماع والتعليم بالموسيقىٰ والرياضة إنما هو مشترك لكل أهل المدينة، وإنْ كانت الرياضة لكل طبقة تتباين عن الأخرى. والشيء ذاته يُقال عن الحكايات التي يتعلمونها من خلال الموسيقىٰ، وكل قول عن التعبير العاطفي يجب أن يحرّكهم فقط نحو ذلك الفعل الذين هم ملائمون له بالطبع.

إن **أفلاطون** لم يضع أقواله لكل أهل المدينة وإنما حصرها فقط بالحرّاس. ولكن الذي لا يزال محط اهتمامنا وحديثنا هو ابداء الرأي حول طبقة الفلاسفة كما فعل هو في ما بعد. وسوف نتحدث عن كيفية إدراك طبائع هؤلاء الميالين نحو التفلسف، ونوع التعليم الواجب إعطاؤه لهم، ومتىٰ يكونون فاضلين، وأي نوع هو حكمهم لهذه المدينة[١].

وبذلك نكون قد انتهينا من المقالة الأولى من هذا التلخيص.

(١) في هذه الفقرة الأخيرة، يلخّص ابن رشد كل الذي قاله في هذه المقالة بجمل مختصرة لكي يجعلها مدخلاً إلى الحديث عن خصائص وخصال الفيلسوف الحاكم، وهو ما تتضمّنه المقالة الثانية من هذا التلخيص. [المعرّبان].

المقالة الثانية

رئيس المدينة الفاضلة وخصاله[1]

(١)

إن دستوراً[2] كهذا من الممكن أن يقوم بشرط أن يكون الملك[3] هو الفيلسوف، لأنه هو الذي يضع الدستور ويحافظ عليه فيما بعد. لهذا السبب، فإن أفلاطون قد بدأ أولاً بالحديث عن طبيعة هؤلاء الفلاسفة ونوع التعليم الذي يحصلون عليه.

قال أفلاطون: إن الفيلسوف[4] هو الذي يطلب معرفة الحق لذاته، وإن هذا بحسب رأيه إنما يكون الوصول إليه من طريق معرفة الماهيات[5] بإطلاق دون تعيّن بأي مادة.

والآن، يجب أن تعلم أن الفيلسوف هو ذلك الشخص الذي جعل أولاً العلوم النظرية

---

(١) هذا العنوان هو من عندنا استناداً إلى ما تحويه هذه المقالة. ولفظة «خصال» لفظة فارابية، حيث يذكرها الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة بعنوان: «القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة» (بيروت، ط ١، ١٩٥٩، ص ١٠٥ ـ ١٠٨)، والذي سنعوّل عليه كثيراً في هذا الجانب. قارن أيضاً الفارابي: السياسة المدنية (نشرة الهند)، تحت هذا العنوان. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٧٤ ـ جـ)، ص ١٣٦. [المعرّبان].

(٣) ان لفظة «الملك» لم ترد عند أفلاطون في الجمهورية، بل هي لفظة ذكرها كثيراً الفارابي في مؤلفاته. انظر: تحصيل السعادة (الهند)، ص ٤٢، حيث يقول: «واسم الملك يدل على التسلط والاقتدار، والاقتدار التام هو أن يكون أعظم الاقتدارات قوة... فلذلك صار الملك على الإطلاق وهو بعينه الفيلسوف واضع النواميس». و«الناموس» لغة معناه صاحب السرّ المطلع على باطن الأمر، ويعني الشريعة أيضاً، انظر مادة «نمس»، الصحاح، ص ٦٨٠. وسوف نستعمل هنا مقابلاً للفظة ناموس لفظة «دستور»، إلاّ أنها تختلف عنها بعض الشيء. فالدستور هو القاعدة التي يعمل بها أو السجّل الذي تجمع فيه قوانين الملك... وسبب اختيارنا للفظة «دستور» بدلاً من ناموس كما ترد كثيراً في ترجمة ليرنر لنص ابن رشد (Nomos)، هو أن لفظة «ناموس» تدل على معنىً رسالي سماوي، أما لفظة «دستور» فتعني قانوناً وضعياً يضعه الملك أو الرئيس لقيادة الدولة، وهو «مجموع القوانين الأساسية التي تبني شكل الدولة ونظام الحكم فيها وتحدّد العلاقات بينها وبين الأفراد...». [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٥ ـ ٦ (٤٧٦، ٤٨٠، ٤٨٤)، ص ١٣٧ ـ ١٤٥. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٦ (٥٠٧ ب)، ص ١٦٥. [المعرّبان].

غايته القصوى وفق الشروط الأربعة التي ذكرت في كتاب البرهان[1].

وأحد هذه الشروط هو أنه يجب أن يكون قادراً على كشف الحقيقة وتعليمها، وأن تعليمها إنما يكون بطريقين: الأول هو الطريق الذي يتمّ فيه تعليم النابهين الحاذقين، وهذا التعليم إنما يتمّ بالطرق البرهانية، بينما الطريق الثاني هو الذي فيه يتم تعليم عامّة الجمهور ويُسمى بالطريق الإقناعي والخطابي[2].

ولهذا السبب، فإن من المؤكدّ أنه سوف لا يحالفه النجاح في هذا إن لم يكن حكيماً امتلك إلى جانب العلوم العملية الفضائل الفكرية، والتي يتفوّق من خلالها في تلك الأشياء المعطاة في العلوم العملية التي تتعامل مع الأمم والمدن، فضلاً عن الفضائل الخلقية العظمى التي يتمّ من خلالها معرفة حكم هذه المدن وأي عدل تختار[3].

إذن، إذا كان الفيلسوف يرغب في الوصول إلى الكمال التامّ فإنه يحصل على ذلك عندما يكون قد امتلك معاً العلوم النظرية والعملية، إلى جانب الفضائل الفكرية والخلقية وبخاصة أعظمها[4].

---

(١) انظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، ط ١، الكويت، ١٩٨٤، ص ٣٢٧ وما بعدها، ولاسيما ص ٣٢٨. يقول: «وصناعة الحكمة تقصد غاية معروفة، وهي معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وبما هي به موجودة... وصناعة الحكمة لها موضوع خاص هو الموجود المطلق أعني بما هو موجود...، فهي تنظر في جميع موضوعات الصنائع البرهانية الجزئية والكلّية منها، التي هي الحكمة...». ويقول روزنتال إن رأي أفلاطون حول المُثل يتمّ فهمه بالنسبة لابن رشد بالاعتماد على أرسطو. وفي تعريفه للفلاسفة أنهم يعرفون الحقيقة، ولهذا فإن مفهوم أفلاطون يُفهم من خلال ما ذكره أرسطو في كتاب البرهان، وكذلك في كتاب ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، وشرح ابن رشد لها، نشرة بويج، بيروت، ١٩٦٧، ج ١، ص ٢٩٧. [المعرّبان].

(٢) سبق وأن تكلّم ابن رشد عن هذا المعنىٰ في طرق التربية وفلسفتها في المقالة الأولى. وهو هنا يريد أن يقول إن الفلاسفة وحدهم لهم الحق في النظر بالبرهان لأنه هو الحكمة وهو الفلسفة الحقّة، وما سواه فلسفة زور وبهتان، وكأنه يشير إلى نفسه باعتداد ويتهم غيره من المتكلمين ومَنْ شابههم أنهم اتخذوا الطريق الثاني الإقناعي والسفسطائي، انظر كذلك: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص ٤٠، حيث يذهب الى هذا المعنىٰ الذي وضّحه ابن رشد. [المعرّبان].

(٣) لاحظ هذه الفقرة وما بعدها. إن ابن رشد سيغادر قليلاً جمهورية أفلاطون ليستند على أرسطو في كتابه الأخلاق وعلى الفارابي في كتبه تحصيل السعادة، والسياسة المدنية، والمدينة الفاضلة، وعلى ابن باجة، في كتابه تدبير المتوحد، وعلى ابن سينا في كتابه إلٰهيات الشفاء (الجانب السياسي منه). قارن أيضاً المقالة الأولى من هذا التلخيص (الفقرتان ١ و٦ مع حواشيهما والفقرة ٧). وقارن أيضاً: إحصاء العلوم للفارابي، نشرة عثمان أمين، ط ٣، القاهرة ١٩٦٨، ص ٥٤ وما بعدها، كذلك ابن باجة، تدبير المتوحد، ص ٥٧، ورسالة الوداع، ص ٣٥. [المعرّبان].

(٤) انظر ما قاله ابن رشد في المقالة الأولى (الفقرة ١) حول هذه الفضائل وأنواعها وأقسامها. [المعرّبان].

إن اسم الملك يشير بادىء الرأي واستناداً للهدف الرئيسي، إلى الرجل الذي يحكم[١] المدن. وهذا دليل على الفن الذي يسيطر من خلاله على حكومة المدن، وهو بعينه الكامل[٢]، شرط أن يحوي جميع هذه الخصال في نفسه[٣].

ومثله واضع الشرائع وإن كان يشير بادىء الرأي إلى الرجل الذي يمتلك الفضيلة العقلية والتي من خلالها يتمّ النظر في الأمور العملية في الأمم والمدن، ولهذا فإن واضع الشرائع هو الآخر يجب أن يتصف بهذه الخصال.

إذن، فحدّ الفيلسوف هو بعينه حدّ الملك والشارع والإمام، كلها بمعنى واحد، ما دام الإمام في لغة العرب يعني الرجل المتبوع في أفعاله، والذي يؤتمّ به، ومن هذه صنعته هو بصورة تامة فيلسوف، وهو الإمام بصورة مطلقة[٤].

وفيما يخصّ التأكيد أنه يجب أن يكون < نبياً >، فإن هناك مجالاً للبحث المستفيض، وإن كنا قد بحثنا ذلك في الجزء الأول من هذا العلم[٥]. ولكن حتى وإن كان الأمر كذلك، فإننا سنعيد التأكيد عليه لما له من فائدة، وإن كانت ليست ضرورية[٦].

---

(١) يرد هذا النص بمعناه عند الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص ٤٢. ونص الفارابي هو: «واسم الملك يدل على التسلّط والاقتدار التام...». [المعرّبان].

(٢) عند الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٤٣: «وهو بعينه الفيلسوف». [المعرّبان].

(٣) من هنا يتبين مدئ أثر الفارابي في ابن رشد في هذه الفقرات. ولهذا نحن ندعو الباحثين المتخصصين في مجال الفلسفة العربية الإسلامية لعمل رسالة متخصصة تبيّن الأثر الفلسفي المشرقي على الفلسفة العربية في الغرب الإسلامي. [المعرّبان].

(٤) واضع الشرائع (= الشارع) Lawgiver. قارن: في الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص ٤١ (س ١٧) حول واضع الشرائع (= النواميس) (= الدساتير)، وص ٤٢ (س ١٤) حول الأمم والمدن؛ كذلك: السياسة المدنية، (الهند)، ص ٣٩ (س ١١)، والاصطلاحات مأخوذة بلا شك من أرسطو، الأخلاق، ص ٥٥ وما بعدها. وبالنسبة للترادف بين لفظة فيلسوف ومشترع وإمام، انظر: تحصيل السعادة، ص ٤٢. وتعريف «الإمام» مأخوذ من كتاب الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٥، حيث إن الفارابي يُساوي بين الملك والإمام والحاكم، والحاكم الأول هو الملك. المهمّ أن ابن رشد يستعمل الشرع أو الشريعة للمشترع، بينما الفارابي يستعمل النواميس التي تعني الشرع أو الشريعة، وهو ما يشير إلى الأهمية القصوىٰ للقوانين في الفكر السياسي لابن رشد. [المعرّبان].

(٥) يقصد ابن رشد تلخيصه لكتاب الأخلاق لأرسطو، وهو مخطوط باللغة العبرية حيث تمّ فيه بحث مسألة النبوة بالتفصيل. [المعرّبان].

(٦) إن تردد ابن رشد ضد الدين لا يحتاج إلى تفسير، بل بالعكس إنه واقعي بملاحظاته المتكررة حول الدول الإسلامية المعاصرة له، وهو ما جعله يترك هذه المسألة للنقاش والحوار. ثم إنه يتبنىٰ نظرية النبوة عند الفارابي، والتي تمّ ذكرها في كتاب المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٥، عن طريق العقل الفعّال (= واهب الصور)، وهو أمر لا شك فيه. كذلك انظر الكتاب نفسه، ص ٩١ حيث يتم تفسير =

(٢)

وكما تبيّن من قبل ما معنىٰ الفيلسوف، الذي هو الرجل المناسب الذي يمكن أن يكون رئيساً وحاكماً للمدينة[١] الفاضلة، فإن من الضروري أن نهتم بالبحث في الخصال التي يجب أن يمتلكها أمثال هؤلاء بالطبع، والتي هي الخصال الطبيعية في الملك[٢].

وأولى هذه الخصال وأجدرها: أنه يجب أن يكون ميالاً بالفطرة إلى دراسة العلوم النظرية من أجل الوصول إلى إدراك طبيعة الشيء الموجود بإطلاق وتمييزه عما هو بالعرض[٣].

والثانية: أن يكون جيد الحفظ ولا يعتوره النسيان لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه. لأنه إنْ لم يملك هاتين الخصلتين، فإنه من غير الممكن أن يعلم أي شيء[٤] ما دام يحسّ بالضيق من الدرس والبطء في الفهم حتى وهو يقرأ الدرس.

والثالثة: أن يكون محباً للعلم ولتحصيل العلوم بشتى أنواعها وفروعها. لأنه إن أحبّ شيئاً ما فلا بد أن يطمح إلى معرفة كل أجزائه. وعلى سبيل المثال، الرجل المولع بالخمرة يرغب في كل أنواعها، ومثله الرجل الذي يُعجب[٥] بالنساء.

والرابعة: أن يكون محباً للصدق وأهله، كارهاً للكذب، لأن الذي يحب الصدق يحب الحق، والذي يحب الحق لا يكذب. ورجلٌ هذه خصاله لن يكذب[٦] أبداً.

والخامسة: أن يكون كارهاً للّذات معرضاً عنها، لأنه إن كان راغباً في شيء ما طالباً له

= النبوة بأنها ليست لإحراز الكمال الأقصىٰ والخير والسعادة فقط، وإنما هي بصورة متساوية للحاكم الفاضل للمدينة الفاضلة. [روزنتال].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٥ أ ب)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦. [المعرّبان].

(٢) إن «ملك» ابن رشد متطابق مع «الرئيس الأول» عند الفارابي، وإن كل الخصال التي يضعها ابن رشد له مأخوذة من الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة (ص ١٠٥ وما بعدها)، حتى من دون تعديل بأية صورة. ولكن نجد ان ابن رشد أيضاً يتابع أفلاطون في ذلك عند تلخيصه للجمهورية وتعليقه عليها. [روزنتال].

(٣) انظر: الفارابي، المدينة الفاضلة، (نادر)، ص ١٠٥؛ وقارن: تدبير المتوحد، لابن باجة، ص ٣٠ (بلاثيوس)؛ أرسطو، البرهان، (المقالة ١، الفقرة ٢٢). [روزنتال].

(٤) قارن: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٦؛ كذلك أفلاطون، الجمهورية، ك ٦ (٤٨٦ جـ ـ د)، ص ١٤٧. [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٥ ب)، ص ١٤٦، وك ٥ (٤٧٥ أ)، ص ١٣٦.

(٦) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٥ جـ)، ص ١٤٦؛ وقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٦. [المعرّبان].

بلذّة، فإنه سوف يصعب عليه زمّ نفسه عن الهوىٰ. وشخص تسعى رغباته إلى العلم لا يسعى إلا إلى اللّذة التي تتمتع بها النفس وحدها[1].

والسادسة: أن يكون غير محب للمال، لأن المال هو غاية كل رغبة. وحال كهذه لا تلائم هؤلاء الرجال[2].

والسابعة: أن يكون كبير النفس[3]، لأن الرجل الذي يطلب معرفة كل شيء، ولم يرد من هذه المعرفة نفعاً أو غرضاً، لهو كبير النفس بالطبع. ولهذا فإن نفسه الناطقة لا ترى بادىء الرأي في هذه الحياة الدنيا شيئاً يُحسب له.

والثامنة: أن يكون شجاعاً، لأن من كان جباناً لا يستطيع أن يكون له في الفلسفة الحقّة مكان، ولا سيما من عاش وتربىٰ في هذه المدينة[4].

والتاسعة: أن ينحو بملء عزيمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته، مثل العدل وسائر الفضائل الأخرى، بعد أن تمرست قوى نفسه بمحبة كل ما هو عقلي[5].

ويمكن أن نضيف إلى ذلك كله أن يكون بليغاً حسن العبارة، جيد الفطنة، قادراً على اقتناص الحد الأوسط بأيسر ما يمكنه ذلك[6].

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٥ د)، ص ١٤٦. ويبدو أن ابن رشد في هذه الفقرة يعتمد على أفلاطون مباشرة. قارن أيضاً: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٦. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٥ هـ)، ص ١٤٦. وقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٦. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٦ أ)، ص ١٤٦. وقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٦. وتقابل بالإنجليزية: enlarged thought. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٦ ب)، ص ١٤٧. وقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٦. وهنا يتوسع ابن رشد قليلاً خارج نطاق مصادره ليؤكد على الشجاعة بالنسبة للمؤهلات الفلسفية، أي القابلية للمحافظة على الأدلّة التوضيحية والإقناعية. وهنا إشارة إلى الدول المعاصرة. [روزنتال].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٧ أ)، ص ١٤٧ و(٤٧٩ د - ٤٨٠ أ)، ص ١٤٢. وقارن: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٦.. ولكن ابن رشد يهتمّ بالاختيار العفوي للإنسان فيما يتحدث الفارابي عن حب العدالة وكره الظلم. ولم يُقِمْ ابن رشد أي تمييز - كما فعل أفلاطون - بين العقل والمعرفة عن طريق التركيز على القوة الشهوية للنفس، مع أن ذلك يتسق مع تسمية philodoxical بدلاً من philosophical. انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٨٠ أ)، ص ١٤٢، وتسمية أفلاطون philodoxical لمحبّي التصوّر بدلاً من تسميتهم فلاسفة. [المعرّبان].

(٦) انظر: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٥. وابن رشد يضيف الحد الأوسط والجدل الفلسفي إلى الجملة الفارابية، انظر أيضاً: محاورة القوانين لأفلاطون (الفقرتان ٧٠٩ - ٧١٠)، حيث يضيفها أفلاطون إلى المستبد. ويلاحظ هنا أن هذا الشرط يأتي أخيراً عند ابن رشد، بينما يحتل عند الفارابي =

إذن، هذه هي الخصال الواجب وجودها في هؤلاء الحكام.

وعلى الجملة، فإنه يجب أن تتوفر فيه الخصال الجسمانية التي أكدناها للحرّاس، وهي القوة للنفس والجسد[1].

إن الرجل المناسب لحكم هذه المدينة هو الذي يجب أن تكون فيه هذه الشروط مجتمعةً، حيث إنه قد تربى عليها منذ نعومة أظفاره، وهو الذي سيقيم الدستور للمدينة.

ولقد قيل إنه من الصعوبة بمكان أن تجد مثل هؤلاء الرجال. لذا فقد صحّ القول إنه من الصعب أن تقام مثل هذه المدينة[2].

(٣)

وربّ سائل يسأل إن كان وجود مثل هذه المدينة ممكناً؟

إنه مقترن بوجود مثل هؤلاء الرجال[3]، وإنْ كان أمثالهم لا يمكن أن يكونوا موجودين إن لم يترعرعوا في هذه المدينة. ومن هنا وجب القول إنه لن يكون هناك إمكان لقيام مثل هذه المدينة، وبالتالي فإن كل ما قلناه من قبل في ذلك يُمكن أن تتبيّن لنا الآن استحالته.

وإذا ما أردنا الإجابة نقول: إنه من الممكن لهؤلاء الرجال أن يتربّوا على هذه الخصال التي ذكرناها لهم، إن هم أحسنوا اختيار الزمان والدستور بالجملة. والملائم لذلك بخاصة أن الشرع ما كان إلاّ ليدعو إلى ذلك، كما أن الفلسفة يجب أن يتمّوها في زمانهم.

وإن هذه الحال لتشبه ما هو قائم في زماننا وفي شريعتنا[4]. وإنْ حدث وقام مثل هؤلاء

= المرتبة الخامسة ضمن خصال الملك. فهل يوحي ذلك بشيء كبير أو بفروق بليغة؟ وتطرح تساؤلات أخرى حول الخصلة المتعلقة بالجسد، إنها الخصلة الأولى عند الفارابي، والأخيرة عند ابن رشد. فهل هذه النظرة إلى الجسم وتمامية الأعضاء ذات صلة بأفلاطون أم بجسمي فيلسوفينا أم بتطور الفكر والنظر. انظر: علي زيعور، الحكمة العملية، ص ٤٤٩، حاشية ١٣. [روزنتال والمعربان].

(١) انظر: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٥. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ص ١٠٦. ولكن في الوقت الذي يواجه الفارابي مثل هذه الاحتمالية، أي ندرة الحالات التي تجتمع فيها كل هذه الخصال في إنسان واحد، فإنه يستنتج بأن الحُكم يجب أن يشترك فيه أكثر من شخص مؤهل له، بحيث أن كل واحد منهم يمتلك على الأقل خصلة واحدة من هذه الخصال كما يوضّح في الفقرة (٣) لاحقاً. ولكن الفارابي وابن رشد كليهما يتفقان على أنه بدون الفلاسفة لا تُقام المدينة الفاضلة. انظر أيضاً المقالة الثالثة من هذا التلخيص (الفقرة ١). ويُلاحظ هنا ان ابن رشد يشدّد على أن قيام المدينة الفاضلة رهن بوجود الفيلسوف، وهو هنا يؤكد نفسه مرة أخرى بأنه فيلسوف حق يستحق ذلك. [المعرّبان].

(٣) أي الفلاسفة، انظر: الجمهورية، ك ٥ (٤٧١ هـ)، ص ١٣٤. [المعرّبان].

(٤) الإشارة هنا إلى نفسه (= ابن رشد)، باعتباره قد توصل إلى معرفة حقيقة الفلسفة وغرضها الأسمى، =

الرجال حكاماً فاضلين في زمان ما وبدون أي تحديد، عندها من الممكن أن تقوم مثل هذه المدينة[١].

وعندما أصبح مؤكّداً لأفلاطون[٢]، وعن طريق الحوار والجدل، أن قيام مثل هذه المدينة مشروط بأن يكون حكامها فلاسفة، عندها تحوّل إلى البحث عن الأسباب وراء عدم استفادة المدن القائمة في زمانه من وجود هؤلاء الفلاسفة والحكماء[٣].

قال أفلاطون إن ذلك يعود لسببين: الأول أن هذه المدن لم تتبع في شأنها أمر الفيلسوف الحق[٤] ولا تهتمّ لما يقول. ثم ضرب أفلاطون على ذلك مثلاً في علاقة الفيلسوف بأهل المدينة، قال إنها تشبه علاقة ربان السفينة الماهر في فن الملاحة مع من فيها من الملاحين، حيث يعتقد هؤلاء أن فن الملاحة صناعة لا يمكن تعلّمها ولا اكتسابها بالخبرة. وإذا أراد شخص ما إخبارهم أن فن قيادة السفن يجب تعلّمه، عندها إما يعزلونه أو

= رغم أنه لم تقم هناك مدينة فاضلة بحسب ما خطط لها سواء عنده أم عند أفلاطون والفارابي من قبل. فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية تحث على طلب التفلسف والتفكر في ملكوت السماوات والأرض وما إليها، وأنه لا تعارض بينها وبين الشريعة. راجع كتابه فصل المقال، والذي أكّد فيه على أن الشرع يدعو إلى التفلسف ولا يعارضه. [المعرّبان].

(١) يضع ابن رشد ما أورده أفلاطون في الجمهورية على لسان سقراط (الفقرة ٤٧١ هـ ـ ٤٧٢ ب، ص ١٣٤) في صيغة سؤال، أي هل يمكن أن تقام مدينة فاضلة؟ ثم يجيب عليه بالإيجاب، كما صرح في ذلك بصورة موجزة في الملاحظة السابقة. ثم يشير بصورة مهمّة إلى الشريعة وإلى عصره إثباتاً لجوابه الإيجابي. قارن أيضاً: الفارابي، تحصيل السعادة (ص ٤٥، سطر ٥)، حول الفيلسوف الحقّ وحاجته للإيمان الديني، القوي، من خلال التعليق حول تناقض معرفة الفيلسوف المشرّع مع معرفة الجمهور، كما صرّح أعلاه في المقالة الأولى من هذا التلخيص (الفقرة ٢)، من جهة، وبينه وبين الفلاسفة (الزور والبهرج) من جهة أخرىٰ. ويبدو ذلك من تحصيل السعادة، ص ٤٣ (س ١٨) حيث إن الفيلسوف هو الرئيس الأول وواضع النواميس والأحكام. وما من شك في أن ابن رشد كان يعرض هنا الباع الطويل للفارابي، وهو الذي اعتمده أساساً للعلاقة بين الفلسفة والشريعة. وتمييز ابن رشد بين الدستور بعامة والدستور الجزئي، كان قد عولج بلا شك اعتماداً على ما ذكره أرسطو حول العدالة الطبيعية والاجتماعية والوضعية. انظر الأخلاق (بدوي)، ص ١٩٠ وما بعدها. وما نقوله هنا هو مثال جيد على كيفية توظيف ابن رشد لمفاهيم أرسطو مع الإسلام ومع الفارابي. والقرآن الكريم على أية حال هو الأصل الذي تقوم عليه الشريعة وبموجبه، ولهذا السبب يُعتبر غاية قصوىٰ لكل ربط بين الفلسفة والشريعة. [روزنتال].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٧ د هـ)، ص ١٤٨. [المعرّبان].

(٣) ان ابن رشد هنا يشير إلى نفسه من طرف خفي. قارن أيضاً: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٧ هـ)، ص ١٤٨، حيث يقول: «إن تعاسات الدول لا تزول حتىٰ يحكمها الفلاسفة الذين نراهم عديمي النفع». [المعرّبان].

(٤) هذا تعبير فارابي خالص. انظر: تحصيل السعادة، ص ٤٤ (س ١٣). [المعرّبان].

يقتلونه[1]. وبعد أن يتمّ لهم ذلك، نراهم يتقاتلون فيما بينهم لكي يفوزوا بقيادة دفة السفينة. وإنْ تمّ لهم ذلك، أفلا ترى أنهم بعملهم هذا سيبعدون الملاّح الحاذق عن قيادة السفينة، ويكونون ضده[2].

أردنا في هذا المثال أن نبيّن ما علاقة الفلاسفة بالجمهور في تلك المدن[3]، وأن مكانتهم مثل مكانة الأطباء مع مرضاهم، حيث إنهم لا يعتبرون الدواء للشفاء، مما ولّد لديهم عدم احترام الأطباء. وإذا ما قال لهم الأطباء إنهم قادرون على أن يعيدوا إليهم صحتهم، فإنهم يسخرون منهم، ذلك أن ممارسة فن الطب لا يمكن أن تصل إلى غايتها القصوى إن لم يكن المريض واثقاً مما يقوله الطبيب. لأنه وكما قال أفلاطون، إن الرجل عند ما يمرض فإنه بلا شك سيكون مجبراً على طرق أبواب الأطباء[4].

كذلك الحال فيما يخصّ الفلاسفة مع الجمهور. وهذا هو أحد الأسباب وراء عدم حصول الجمهور في زماننا على أية فائدة من وجود الفلاسفة بينهم والذين هم فلاسفة بحق[5].

(٤)

والسبب الآخر هو وجود الفلاسفة الزور[6]، الذين يدّعون الفلسفة ويتظاهرون بها، وإن كان ينقصهم خصال الفيلسوف الحق[7]. ذلك أن الفيلسوف الحق نادر الوجود. وحتى إنْ

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٨ أ ـ ب)، ص ١٤٨ ـ ١٤٩. ويُلاحظ هنا أن ابن رشد يُعطي ربان سفينة أفلاطون الأصم مكانة السيد الممتاز. [المعرّبان].

(٢) هذه الفقرة المهمة يبدو أنها وجدت صدى في نفس ابن رشد واهتم بها كثيراً حسبما أوردها أفلاطون، والذي هو الآخر قد تعرض للإسلوب ذاته في التعامل مع الحكّام والجمهور حين عُرض للبيع بثمن بخس ولم يُستفد منه ومن فلسفته. ويبدو أن ابن رشد قد مرّ هو الآخر بهذا الدور (نكبته). [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٩ أ)، ص ١٤٩. [المعرّبان].

(٤) في هذه الفقرة يتقن ابن رشد المقارنة بين الطبيب والمريض. [المعرّبان].

(٥) الإشارة هنا في هذه الفقرة واضحة بما فيه الكفاية، حيث ينظر ابن رشد إلى نفسه في زمانه ودولته على أنه فيلسوف حق. فلماذا لم يُلجأ إليه للاستفادة من آرائه وأفكاره وتحليلاته لمجتمعه؟ وهو إنما يستحضر بذلك أفلاطون، ولكن بثوب إسلامي. انظر ما قاله سابقاً في الفقرة (٣) عن الفيلسوف الحقّ، مقارنة بالفارابي في تحصيل السعادة. [المعرّبان].

(٦) الفيلسوف الزور والبهرج والفلسفة البتراء، تعبيرات فارابية خالصة. انظر: تحصيل السعادة (الهند)، ص ٤٤ (س ١١)، وقارن: الجمهورية، ك ٦ (٤٩٠ أ). [المعرّبان].

(٧) هنا يستند ابن رشد مرة أخرى على الفارابي بشكل واضح. انظر: تحصيل السعادة (الهند)، ص ٤٤، في تعريف الفلسفة البتراء والفيلسوف الزور. يقول الفارابي: و«الفيلسوف الباطل فهو الذي يشرع في أن يتعلّم العلوم من غير أن يكون مؤهلاً لها. فإن الذي سبيله أن يشرع في النظر ينبغي أن يكون له =

وجد مثله، فإنه من الصعوبة بمكان أن يراعى علمه حق رعايته أي الفلسفة الحقّة[1].

وفيما يخصّ الخصال التي ذكرناها عن الفيلسوف، فإنها موجودة في العديد من هؤلاء الذين نشأوا في مدننا هذه وتربوا على الأحكام المستنبطة من الفلسفة. فشأنهم في ذلك شأن المريض الذي يشفى من مرضه عندما يتناول الطعام الجيد[2].

مثلهم مثل من يريد أن يزرع البذور الجيدة[3]، ولا تربة صالحة لها ولا هواء ولا غذاء، فإنها سرعان ما تفسد. كذلك الحال مع النفوس الخيّرة عندما تتربىٰ في تلك المدن وتُعطى تعليماً ناقصاً مما ينتج عنه أعظم الشرور فيها.

وإنّ من كان ذا طابع كسول ويتملّكه الخوف، فليس من الممكن أن يُطلب منه القيام بعمل عظيم. كذلك المرء ضيّق أفق التفكير، فهو متعدٍ بل ومسرف[4].

وحيث إنّ من هؤلاء يقوم السوفسطائيون[5] الذين يحكمون المدن الآن، فهم يكرهون كل شيء جميل كالحكمة مثلاً وما شابه ذلك، ويمدحون كل شيء قبيح بالجملة، وكل ما هو مرذول وشرير في تلك المدن. وإن كل ما يقولونه[6] ويفعلونه في هذه المدن لهو من أعظم أسباب القضاء على الفلسفة الحقّة وإطفاء وهجها.

وهذا لا يخفى على من له أدنى بصيرة بهؤلاء وهم كثر في هذه المدن. وإن استطعت يوماً أن تغيّر من طبع واحدٍ من هؤلاء، فما عليك إلا أن تقول إن الله قد وجّه عنايته إليه[7].

= بالفطرة استعداد للعلوم النظرية وهي الشرائط التي ذكرها أفلاطون في كتاب السياسة..». [المعرّبان].

(١) اشارة من طرف خفي إلى الموقف العام للفقهاء والجمهور من الفلسفة بشكل عام في العالم الإسلامي ولاسيما في الأندلس، حيث إنهم كانوا يتعاملون معها بحذر شديد. خذ مثلاً سيرته عندما طالبه الخليفة بشرح أغراض ارسطو وكيف اعتذر في بادىء الأمر. [المعرّبان].

(٢) اشارة ابن رشد واضحة إلى كل الفلاسفة العرب المسلمين الذين نشأوا في الأندلس، من أمثال ابن باجة وابن طفيل وهو نفسه. والتشبيه هنا هو أنهم «متوحدون»، أي نوابت بلغة ابن باجة، غرباء في المدينة الناقصة، انظر، تدبير المتوحد (معن زيادة)، ص ٤٥. ولا يُشفون من غربتهم إلاّ بأن يروا أفكارهم قد وجدت لها تطبيقاً في المدينة لكي تكون مدينة فاضلة. [المعرّبان].

(٣) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ك ٦ (٤٩١ د)، ص ١٥١. [المعرّبان].

(٤) لفظة «مسرف» إضافة من ابن رشد على نصّ أفلاطون. انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٨٦ ب)، ص ١٤٧. [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٩٢ أ ـ ب)، ص ١٥٢. [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٦ (٤٩٦ أ ـ ب)، ص ١٥٥. [المعرّبان].

(٧) لاحظ هنا في هذه الفقرة كيف يعيد ابن رشد المقارنة بين الخلق الفلسفي الحقّ وبين الفيلسوف الباطل (السوفسطائي)، ويعتبر أنهم كثرة في المدن القائمة، وكأنه يشير إلى فئة من المثقفين لا همّ لهم سوى تزيين القبيح وتقبيح الحسن والجميل.. [المعرّبان].

ومن الواضح أن هؤلاء الذين اهتمّوا بالتفلسف دون أن يسعوا إلى بلوغ الكمال الأقصى فيه، ليسوا بذي فائدة نهذه المدن فحسب، بل وسيكونون وبالاً عليها وعلى كل خلق فلسفي حق. لأنهم على العموم يميلون إلى اللّذات بكل شره، وكذلك نحو الشرور جميعاً مثل القتل والتعذيب، ولا يملكون أية فضيلة خاصة بهم تردعهم عن ارتكاب مثل هذه الأفعال. ولا هم أيضاً بمقنعين جمهورهم بحكايات كاذبة تبرّر ارتكابهم مثل هذه الشناعات. وهم إنما سيُلحقون بذلك العار والأذى بالفلسفة وبكل فيلسوف حقّ يستحق ذلك اللقب، وهم موجودون في زماننا(١).

وعندما يحدث عرضاً أن يقوم فيلسوف في هذه المدن(٢)، فإنه يكون بمثابة إنسان وسط الوحوش الضارية. وهو بالطبع غير ملزم بأن يشاركهم وحشيتهم، وإن كان يرى أنه غير قادر على مواجهة كل تلك الوحوش التي تعترضه. ولهذا فإنه يلجأ إلى التوحد مع نفسه، وعندها لن ينال الكمال الأسمى، الذي لا يجده إلاّ في المدينة الفاضلة(٣)، على نحو ما وصفناه سابقاً.

(٥)

إذن، أصبح واضحاً من خلال ما قدّمنا مَنْ هو الفيلسوف الحق(٤)، ولماذا أسميناه هكذا، وأنه لا يوجد طريق لخير المدن إلاّ إذا حكمها هؤلاء الفلاسفة. كما توضح بالدليل

---

(١) لاحظ أهمية هذا الرأي لابن رشد في تطبيق رأيي أفلاطون وكذلك الفارابي حول الفلسفة الحقة والفلسفة الباطلة (السفسطة) على الواقع الذي يعيشه ابن رشد وما مدى معاناته من ذلك. ويقصد بالسوفسطائيين متكلمي عصره بخاصة فضلاً عن أنصاف الفلاسفة، وكذلك في دفاعه عن فلاسفة زمانه الخلص وعن نفسه في وجه تعرّضهم لهذا الأذى الفكري الدعائي من جانب هؤلاء السوفسطائيين. والتسمية هنا لا تعني أكثر من ذلك. إن ابن رشد يقول عن هؤلاء إنهم «ظلاميون» لا تنوير عندهم، «منغلقون» ضد كل ما هو حق وجميل، «لاأخلاقيون» يبررون المفاسد والشرور، «دعائيون» يميلون إلى الكذب على الناس بحكايات لا أصل لها في الواقع ولا تقوم على الحق. إنه دفاع قوى من ابن رشد عن الفلسفة الحقة، ودفاع عن نفسه وجسده من الأذى الذي سيصيبه فيما بعد. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٤٩٦ ب ـ د)، ص ١٥٥. [المعرّبان].

(٣) إن ابن رشد هنا يتفق مع أفلاطون على أنه حتى الفيلسوف الحق بإمكانه أن يحصل على الكمال الأسمى والسعادة القصوى في المدينة الفاضلة، وكأنه يوجّه كلامه بصورة واضحة ضد ابن باجة في تدبير المتوحد. انظر: تدبير المتوحد (معن زيادة)، ص ٤٥ ـ ٤٦. [المعرّبان وروزنتال].

(٤) من هذه الفقرة (٥) وحتى الفقرة ١٣، يوقف ابن رشد حديثه على فكرة الغاية القصوى، ليتوقف عند الفقرة ١٤ من هذه المقالة. وهنا يتبيّن بوضوح أثر أرسطو على ابن رشد في هذه الفقرات، فضلاً عن أثر الفارابي في اهتمامه بالفلسفة النظرية. [روزنتال].

لماذا يصعب قيام مثل هذه المدينة الفاضلة، كذلك تبيّن بوضوح أنه عندما تقوم هناك بالعرض طبيعة فلسفية، تكون مؤذية بالضرورة.

وقد وجدنا أنه من الملائم أن نعود مرة أخرى إلى الحديث عن نوع التعليم الملائم لهؤلاء الفلاسفة في هذه المدينة(١) والذين يُعتبرون حكاماً لها. وعلى أية حال، فإن الطريق الملائم لقيام مثل هذا النوع الصحيح من التعليم لهم، هو تماماً معرفة الغاية التي يكنّها هذا النوع من البشر تجاه أمتهم. وإنّا لنميل إلى وجوب معرفة هذا أولاً، حتى يتسنى لنا الحديث فيما بعد عن الأشياء التي سيتعلمونها، لأن المرء إنْ لم يعرف ما الغاية أولاً لا يعرف ما ينقاد له بالضرورة(٢).

ومع أن هذا البحث مناسب أكثر للجزء الأول من هذا العلم(٣)، غير أني أظن أنه من الملائم أن تتمّ الإشارة إلى بعضٍ منه هنا.

فنقول: ما دام الإنسان هو أحد الموجودات في هذا العالم، فإنه يجب أن تكون له غاية يحتاجها ويوجد من أجلها، لأن كل موجود في الطبيعة له غاية، كما تبيّن في العلم الطبيعي(٤). فالإنسان له غاية وهي أصل كل شيء.

وبما أن الإنسان هو أصل المدينة، فإنه من الممكن أن يبلغ غايته طالما أنه جزء منها. وبما أن هذه الغاية مرتبطة به، فهي ضرورة حتماً. وهذا سيكون في الأنواع ما دامت مرتبطة بكل شخص شخص، ولأننا نرى أن الغاية هي واحدة بالنوع فيما له علاقة بالمهارة أو عدمها. وأعني بذلك أنه إنْ وُجدت كمالات متعددة، فهي لأجل كمال واحد، وأن بعضها يوجد بسبب الآخر، وهذا معنى قولنا إن الأشياء المتعدّدة تكون واحدة بالنوع.

ولأن الإنسان واحدٌ بالنوع، والكمالات(٥) له متعددة، كما هو معروف، فمن الممكن

---

(١) أي الفاضلة. [المعرّبان].

(٢) انظر: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص ٦٥ وما بعدها بالتفصيل حول الغاية التامة التي تكفي نفسها بنفسها، وحدّ السعادة ووظيفة الإنسان.. وغيرها. وقارن: ابن رشد، تلخيص ابن رشد لأخلاق أرسطو (مخطوط) الورقة ٣ أ. [المعرّبان وروزنتال].

(٣) يقصد ابن رشد هنا كتاب الأخلاق لأرسطو والذي لخّصه ولم يصل إلينا، لأنه فقد هو الآخر بأصله العربي، وبقي نصّه بترجمة عبرية. [المعرّبان].

(٤) الإشارة هنا واضحة إلى مبحث العلل الأربع التي يوجد بها الشيء، وهي: العلة المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية (= التمامية). والعلل الثلاث الأولى، بحسب العرف الفلسفي الأرسطي، إنما توجد لأجل العلّة الرابعة. وهنا يريد ابن رشد أن يقول إن الخير هو غاية قصوى نسعى إليها. فهو إذن فيلسوف غائي. [المعرّبان].

(٥) سبقت الإشارة من قبل ابن رشد إلى هذه الكمالات في مطلع المقالة الأولى عند الحديث عن =

أن تكون هذه الكمالات قابلة كلها لأن توجد في كل شخص شخص. لهذا فمن المؤكد أن كل رجل موجود بنفسه فقط، مما يستوجب القول إن منزلة كل رجل في المدينة يجب أن تكون بالضرورة واحدة، وكذلك للكل. ولكن هذا الأمر محال، لأنه إنْ كان من الممكن لبعض الرجال الحصول على معظم الكمالات، وتمّ تقييد الآخرين في كل شيء، سوى الحصول على الغايات الأسمىٰ، إذن فمن الملائم لهؤلاء الرجال أن يقبلوا الانقياد لمن هو أعلى منهم منزلةً، لأن هؤلاء الحكام قد حازوا على الكمالات في أنفسهم مما استوجب انقياد الآخرين لهم[1].

(٦)

إن ما يحمله الجمهور[2] من وجهة نظر حول معنى الغاية هي بلا شك فكرة تتألف من أشياء محدودة، وإن كان هذا الحدّ لها ربما يكون مقبولاً إلى حد ما في زماننا.

نحن نقول: إن بعض الناس يظنّون أن الغاية الإنسانية إنما هي في حماية الجسم وحفظه وكذلك المشاعر، وهم بذلك يرون أن هذا هو الحدّ المناسب لمعنىٰ الغاية وهم من أجلها يسعون.

أما الآخرون فيرون أن معناها هو أن يقيّد الإنسان نفسه بما هو ضروري للحياة، ولكن له نوعاً ما غاية أسمى من الوقوف عند ما هو ضروري للحياة فقط. وهذه هي الحالة مع العديد من الموجودات الطبيعية. فحاسّة الإبصار مثلاً قد منحت الرؤية للإنسان لأنها أكثر نفعاً وليست لأنها ضرورية، بخلاف حاسّة اللمس، لأنه من غير الممكن للكائن الحي أن يوجد بدون هذه الحاسّة[3].

إن الناس قد اختلفوا في تحديد معنىٰ الغاية[4]، ولهم فيها عدة آراء، فمنهم من يرى أن

= الكمالات النظرية والعملية والأخلاقية... [المعرّبان].

(١) هنا يتفق ابن رشد مع الفارابي في كتابيه المدينة الفاضلة، ص ٩٧، والسياسة المدنية (الهند)، ص ٤٨، ٥٤، ٦٩. كذلك قارن: أفلاطون، القوانين (الفقرة ٦٤٣ هـ) حول معنىٰ الخير باعتباره غاية قصوىٰ للإنسان. إن فهم ابن رشد لأفلاطون وأرسطو يفوق كثيراً فهم الفارابي لهما. وبالنسبة للحاكم والجمهور، انظر: أرسطو، الأخلاق، ص ١٩٠، ٢٠٤، ٢٩٥، وتلخيص ابن رشد لهذا الكتاب. [روزنتال].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٥٠٥ أ)، ص ١٦٣. ويقول أفلاطون حول تعدد معاني الخير: «وأنت عالم أن الخير الأعظم عند العامة هو السرور وعند الخاصة هو البصيرة...». [المعرّبان].

(٣) انظر: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ٧٠. وحول المدينة الضرورية، فإن مصطلح «الضرورة» قد ذُكر في الجمهورية، ك ٢ (٣٦٩ جـ ـ د)، ص ٤٠ ـ ٤١. وبالنسبة للحواس الخمس ولا سيما اللمس. انظر: أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص ٤٦. [روزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٥٠٥ ب ـ د)، ص ١٦٤ ـ ١٦٥. [المعرّبان].

الغاية هي في تحقيق الغنى والثروة، ومنهم من يرى أنها الشرف والوجاهة، ومنهم من يرى أنها اللذّة. وهؤلاء ينقسمون إلى قسمين حولها: الأول يراها في تحقيق البهجة للنفوس واقتناص اللذّات بادىء الرأي، والثاني يراها في المعرفة، ومنهم من يرى أن الغاية إنما تكون بقهر الآخرين وحكمهم وأن يجمع في أيديه كل الخيرات مثل المال واللذّة والشرف وأي أمر يخطر ببال[1].

إن ما يعتقده رجال شريعتنا وفي زماننا حول هذه القضية (= الغاية)[2] هو إرادة الله. والطريق الوحيد لمعرفة إرادة الله ومشيئته وحيالهم إنما يكون من خلال النبي. وإذا ما دُرست الشريعة فإن هذه المعرفة تنقسم إلى معرفة مجردة فقط مثل ما يأمرنا به الشرع من إدراك لوجود الله، وإلى معرفة عملية مثل الفضائل الأخلاقية التي يتمتع بها. وغايته بالعلاقة مع هذا الغرض هي نفسها غاية الفلسفة مع ذات النوع والغرض[3].

ولهذا السبب، فقد قال بعضهم إن شريعتنا إنما تتبع الحكمة الإلٰهية الخالدة السرمدية، حيث يرى هذا البعض أن الخير والشر نافعان وضارّان، جميلان وقبيحان، لأنهما يُعرفان بالطبع وليس بالعُرف[4]. وهذا يعني أن كل شيء يقود إلى الغاية هو حسن وجميل، بينما كل شيء يضادها هو شر وقبيح، وهذا ما تصرّح به كل الشرائع السماوية ولا سيما شريعتنا، حيث إن الذين يعتنقون شريعتنا يرون هذا الرأي[5].

(٧)

أما علماء الكلام من أهل ملّتنا فإن نظرهم إلى الشريعة ذاهب إلى الاعتقاد بأن إرادة الله مطلقة غير مقيدة، وأنه كل يوم في شأن، وبالتالي فإن القول عن شيء إنه حسن أو قبيح أمر افتراضي، وأكثر من ذلك، إنه لا توجد لدى الإنسان غاية إلاّ عن طريق الفرض.

---

(١) انظر: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١١٠، فيما له علاقة بهذه المدن؛ وقارن: كتاب السياسة المدنية (الهند)، ص ٤٤. وهما الكتابان اللذان اعتمدهما ابن رشد أصلاً، وإنْ كانت الأصول ترجع إلى أرسطو في كتاب الأخلاق (بدوي)، ص ٥٧. [روزنتال].

(٢) كلمة «الغاية» هي إضافة من عندنا للتوضيح. [المعرّبان].

(٣) يُلاحظ في هذه الفقرة كيف واءم ابن رشد بشكل متقن بين غايات الشرع وغايات الفلسفة، وهو أمر يدعو إليه دوماً وباستمرار وكأنه هاجس يرافقه مثل ظله. [المعرّبان].

(٤) أي بالتواضع Convention أو Institution. [المعرّبان].

(٥) قارن: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص ٤٤؛ كذلك: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص ٧٢ وما بعدها. وإشارة ابن رشد هي إلى معاصريه الفقهاء والمتكلمين الذين يذهبون إلى هذا الرأي ولاسيما في الأندلس. [روزنتال].

إن الذي قادهم إلى هذا الاعتقاد هو ما أخبرنا به الله نفسه، من أنه تام القدرة فاعل مطلق ومريد بإرادة تامّة، وأن هذه الصفات له خاصة، ولهذا فإن كل شيء بالنسبة إليه ممكن.

وما يحدث لهم يحدث غالباً في التأمل الجدلي الكلامي. والله كان قد وصف أولاً بالصفات الخاصة به، وما على الإنسان إلاّ أن يسعىٰ للوصول مع هذه الصفات إلى تناغم الواقع، دون أن يسبب ذلك أي تناقض أو اضطراب له بتلك الصفات المميزة التي كانت ظهرت أولاً. ولكن من السخف وضع تعليل لهذه المشكلة حتى لو كانت هذه الأشياء التي يعتقدونها فعلاً في الشرع أو على الأقل في رأيهم الخاص موجودة، مما لزم عنه وقوعهم في الأقاويل السوفسطائية البعيدة عن طبيعة الإنسان، والبعيدة عمّا هو موجود ومتضمن في الشرع[1].

إذن، هذه هي وجهة نظر الجمهور في ما يتعلّق بغاية الإنسان، أي السعادة، والذي تبينّ أن حدّها عندهم غير محدد تماماً.

إما وجهة نظر الفلاسفة حولها فسوف نشير إليه عند البحث في معانيها المتعددة، لأن موضوعها إنما يخصّ الجزء العاقل من النفس.

(٨)

وسنعود إلى موضوعنا ونبحث في الغاية بما هي غاية بالفعل[2]. بعد أن نعرض لرأي أصحاب الطبائع[3]، والذي هو إلى حد ما مقبول، وبذلك نفهم ما المعنىٰ الذي من الممكن فيه إدراك الغاية من هذا العلم.

ولهذا نقول: إن صاحب هذا العلم يشترك مع أصحاب الطبائع في بحث هذا الأمر. فمثلاً نجد في السماع الطبيعي أنه يهتم بالبحث في العلّة الغائية ما دامت هي تمامية الجسم الطبيعي، وتتواجد مع العلل الأخرىٰ، لكي يكون الموجود الطبيعي موجوداً بالفعل[4].

---

(١) في هذه الفقرات، انظر ابن رشد ودحضه لكل وجهات النظر هذه في علم الكلام في كتابه تهافت التهافت (بويج)، ص ٢١٩ وما بعدها. والمشكلة ذاتها قد تمت مناقشتها في كتاب مناهج الأدلّة وبخاصة مشكلة العلم الإلٰهي، فضلاً عن كتاب فصل المقال؛ كذلك يذكر ابن رشد المتكلمين ضمن شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو في مواضع عدة ويتهمهم بالسوفسطائية. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٥٠٧ ب)، ص ١٦٥. [المعرّبان].

(٣) يقصد ابن رشد بذلك ما أودعه الفلاسفة في كتاب النفس بالتفصيل. ويجب هنا أن نشير إلى أن معالجة موضوع النفس تقع ضمن نطاق العلم الطبيعي، وتشكّل أحد أجزائه الكبرى بحسب الترتيب الأرسطي. انظر: ابن رشد، «جوامع كتاب النفس» (نشرة الهند)، ضمن رسائل ابن رشد. [المعرّبان].

(٤) انظر: ارسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص ٥٤؛ وقارن: السماع الطبيعي (= الطبيعة)، الترجمة العربية القديمة (بدوي)، الفقرة ١٩٤ أ. [المعرّبان].

وفيما يعني الكمالات للإنسان، فإن الطبيعة لا توجد فيها أسباب كافية تجعل الكمالات تامّة، لأنها لا تعني أكثر من تحقيق الرغبات والميول لدى الإنسان. ونوعاً ما، فإن هذه الكمالات إنما تتم بطريق القوة والمهارة، مما جعل صاحب هذا العلم يهتم بهذا الأمر، أي بالأسباب القصوىٰ لتحقيق ذلك، وهما الاختيار والإرادة[1].

أما أنا فأقول: إنه من البيّن من قبل في كتاب الطبيعة[2]، أن الإنسان إنما هو مركّب من نفس وجسم، وإن مكان الجسم بالنسبة للنفس هو مثل مكانة الهيولىٰ بالنسبة للصورة، لأن الهيولىٰ إنما توجد من أجل الصورة، ولأن الصورة هي التي تجعل الهيولىٰ التي هي موجود بالقوة موجوداً بالفعل.

إن وجود الإنسان وتحقيق كماله إنما يتجه ضرورةً نحو فعلٍ ينتج عنه غاية. وقد تمّ بحث ذلك بالقول إن قوى الإنسان منها ما تكون خاصة به ومنها ما تكون مشتركة مع غيره من الموجودات سواء أكانت هذه الموجودات بسيطة أم مركّبة. ذلك أن هذه القوى المشتركة إنما تقوم ضرورة على صور مشتركة، ومنها قوى خاصة بالإنسان، وتلك ضرورة راجعة إلى تصوّره أو تخيّله.

وقد قيل أيضاً إن الشيء الذي يشترك فيه الإنسان مع بقية الموجودات والتي هي ذات حياة هو وجود النفس الغاذية، وإن كانت هذه القوة وما ينتج عنها لا يمكن أن يكون هو المراد بحدّ النفس، وكذلك ليس كل فعل صادر عنها يُمكن أن ينسب إلى النفس[3].

أما الأجسام المركّبة[4] والتي يشترك فيها الإنسان مع غيره من الموجودات، فإنها تعود

---

(١) قارن: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٤٦؛ كذلك: ابن باجة، تدبير المتوحد (بلاثيوس)، ص ١٤، والذي يشير إلى أرسطو في كتاب الأخلاق، فيما يخص الاختيار (ك ٣، ص ١١١ وما بعدها). وانظر: الفارابي: المدينة الفاضلة(نادر)، ص ١٠٥، الذي يحكي فيه أن الخير من الممكن إحرازه فقط من خلال الاختيار والارادة الحرة. والمصدر المعتمد لدىٰ الفارابي وابن باجة وابن رشد هو كتاب أرسطو، الأخلاق. انظر تعريف الاختيار عند الفارابي في السياسة المدنية (الهند)، ص ٤٢، والذي هو الشوق عن نطق وهذا هو المخصوص باسم الاختيار، وهذا هو الذي يكون في الانسان خاصة دون سائر الحيوانات، والقائم على تعريف أرسطو في الأخلاق (بدوي)، ص ٢١٠. والجملة الأخيرة لابن رشد مأخوذة بالنص من أرسطو، الأخلاق، ص ٢١٠. . [روزنتال المعرّبان].

(٢) يقصد ابن رشد جوامع كتاب النفس (نشرة الهند، ص ١٠). وسبب إشارته إلى كتاب الطبيعة هي كما قلنا في ترجمة مقدمة روزنتال لهذا الكتاب، إن كتاب النفس ما كان قد وضع بعد من قبل ابن رشد حينما كتب تلخيص السياسة لأفلاطون. [المعرّبان].

(٣) انظر حول هذه الفقرة: أرسطو كتاب النفس، (الأهواني)، ص ٤٢ حول تعريف النفس، وص ٤٧ حول العلاقة بين هذه القوىٰ، وص ٥٤ حول النفس الغاذية والتوليد. [المعرّبان].

(٤) عند روزنتال: الجواهر المركبة Composite substance، وعند ليرنر: Compound bodies. [المعرّبان].

بالضرورة للنفس. وإن الأجسام[1] على نوعين، نوع للحيوان وآخر للنبات. فمثلاً الحيوان يشترك مع النبات في قوة التغذي والتوليد وتسمى هذه بالنفس الغاذية، والإنسان يشترك مع الحيوان في أن له قوة الإحساس والتخييل، ومن هنا يتبيّن أن قوة النمو والتغذي مشتركة بين كل الموجودات المركّبة، ولكن الإنسان يفترق عنها في أن له قوى أخرى[2].

والقوة التي يتميّز بها الإنسان تُسمى القوة العاقِلة، وهي مؤلّفة من قسمين، العقل العملي والعقل النظري، وإن علاقة هذه القوى المشتركة ضرورة فيما بينها تحديداً، مثل علاقة الهيولىٰ بالصورة[3]. وأن الإنسان إنما هو إنسان بصورته لا بمادته، ولهذا السبب يجب أن يُفهم ذلك مع كل موجود، لأن أي شيء هو ما هو عليه بصورته لأنه بها تتقوم الأشياء[4].

ولهذا السبب، فإن الخير والشرّ في شيء ما إنما يوجدان فقط كمقولة في هذه القوة العاقلة. وعلى سبيل المثال، فإن النغمة الحسنة وكذلك النغمة السيئة، إنما تظهران من ذات الوتَر. ومثلها هنا الأفعال الخيرة والشريرة للإنسان، فإنها موجودة فقط في تلك القوة العاقلة التي يتميّز بها.

ولأن الأمر هكذا، فإن غاية الإنسان وسعادته إنما تتحققان إذا ما تمّ إدراك خير وسعادة قوته العاقلة وبأقصىٰ غاية[5].

---

(١) عند روزنتال: Substances، وعند ليرنر: Bodies. [المعرّبان].

(٢) يبدو أن ابن رشد هنا يتجاهل تحديد قوىٰ النفس بثلاث كما بيّنها أفلاطون في الجمهورية، ك ٤ (٤٤٢ أ ـ ٤٤٢ هـ)، ص ١٠٦ ـ ١٠٨. كما تجاهل من قبل تعريف الغاية واتبع أرسطو؛ انظر كذلك: ابن باجة، تدبير المتوحد، ص ١٥ (س ٣). [روزنتال].

(٣) انظر: ابن رشد، كتاب النفس، (الهند)، ص ٦٤ (س ٩) حيث يقول: «ومن هنا يظن أن هذه القوة تنقسم إلى قسمين أحدهما يُسمىٰ العقل العملي والآخر النظري. وكأن هذا الانقسام لها عارض بالواجب لانقسام مدركاتها...». أما تعريف النفس عنده فهو ما ذكره في الكتاب نفسه، ص ١٠ (س ٤)، بقوله: «وكان ظاهر من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي، فبيِّن أنها صورة... فالواجب ما قيل في حدّ النفس: إنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي...». وقارن؛ محمود قاسم، في النفس والعقل لدىٰ فلاسفة الاغريق والاسلام، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٩، ص ١١٤. [المعرّبان].

(٤) قارن: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص ٤ (س ٨). والمصدر الأول هو أرسطو، الأخلاق، ص ٢٠٩ (س ٤ ـ ٥)؛ وقارن كذلك: أرسطو، كتاب النفس، (الأهواني) ص ١٢٤. أما عن مسألة مزج الحديث عن النفس مع الأخلاق عند الفلاسفة المسلمين، فانظر: فرانز روزنتال، «معرفة فلسفة أفلاطون في العالم الإسلامي بصورة خاصة»، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد ١٤، سنة ١٩٤٠. [روزنتال].

(٥) قارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٦٩، حول حد السعادة؛ وتلخيص ابن رشد له، الورقة ٨٥ أ؛ وتعريف الفارابي للسعادة في كتاب السياسة المدنية، ص ٤٣ (س ١١)، كذلك ص ٤٤ (س ١٩)، ص ٤٥ (س ٨ ـ ١٥). وعن مناقشته للسعادة القصوىٰ للإنسان، انظر: تحصيل السعادة (الهند)، =

(٩)

ولهذا يُقال في حدّ السعادة إنها الفعل الذي ينسب إلى النفس العاقلة المؤداة بالفضيلة. ولأن قوة النفس العاقلة وكما تمّ شرحها من قبل، هي أكثر من واحدة، لهذا كانت فضائلها هي الأخرىٰ أكثر من واحدة، وكذلك الكمالات الإنسانية أكثر من واحدة.

وقد تبيّن أيضاً أن النفس العاقلة تتألف من قسمين عملي ونظري. ولهذا فإن الكمالات هي الأخرى سيكون بعضها مما يُنسب إلى العملي وبعضها مما يُنسب إلى النظري: ولكن بما أن القوة الشهوية، والتي هي إحدى قوى النفس، موجودة في الإنسان باعتبارها قوة مضادة لكل ما يرتبط بالتأمل لديه، فأمرها يكون على صلة بالقوة العاقلة كذلك.

لذلك، فإن الكمالات للإنسان ثلاثة، فضائل نظرية، وفضائل خلقية، وصناعات عملية. والصناعات العملية على نوعين: الأول لا يطلب لإدراك أي فعل في الأشياء سوىٰ معرفة المبادىء الكلّية لهذا الفن، والثاني يطلب فضلاً عن معرفة المبادىء الكلّية، الحكم والاقتران على وفق المبادىء الكلّية المرتبطة به. وهذا ما يتباين مع كل واحد من الموجودات التي تنتجها هذه الصناعات، فضلاً عن الزمان والمكان، وما له من ارتباط بها. ولهذا، فإن هذا الجزء من العقل مختلف ضرورةً عن الجزء الآخر، وكماله غير كمال الآخر. ومن هنا يتبين أن الكمالات أربعة: فضائل نظرية، وصناعات عملية، وفضائل فكرية وفضائل خلقية[١].

يتضح من خلال ما تقدم أن الكمالات للإنسان هي أكثر من واحدة، ومع ذلك فإنْ كانت هذه الكمالات تخصّ كائناً واحداً بالطبع، فإنها تكون مطلوبة من قبله، أي يحتاجها بسبب ارتباط أحدهما بالآخر، سواء أكان وجودها ممكناً في كل إنسان أو أن بعضها يوجد فقط في شخص شخص، إلاّ أنه من البيّن بنفسه أنها أبعد من أن توجد مجتمعة في كل شخص شخص[٢].

= ص ٣٨ (س ١٢). وعن الفلسفة والسعادة، انظر: ابن باجة، تدبير المتوحد،و رسالة الوداع، ورسالة اتصال العقل بالإنسان، حيث يُعالج فيها موضوع السعادة. ومن الملفت للنظر ان ابن رشد لم يعلّق على جمهورية أفلاطون في الفقرة ٥٠٢ جـ - ٥٠٩ جـ، ص ١٥٩ - ١٦٧، بهذا المعنىٰ (السعادة والخير). ولكن نتساءل هل إن هذا الذي ذكره أفلاطون عن الخير ونقاشه له كان غائباً عن ابن رشد؟ أم ان ابن رشد حاول تكييف أرسطو لأغراضه هنا بالاعتماد على كتاب الأخلاق النيقوماخية، وهو كثيراً ما يرجع إليه. [روزنتال].

(١) انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٨٣، عن أقسام الفضيلة الفكرية منها والخلقية. فالحكمة والفهم والعقل فضائل فكرية، والحرية والعفة فضائل خلقية، وترد بهذا المعنىٰ عند الفارابي في تحصيل السعادة (الهند)، ص ٢٦ (س ٧). انظر أيضاً: تلخيص الأخلاق لابن رشد، الورقة ٧٨ أ. [روزنتال].

(٢) إن ابن رشد هنا يريد أن يقول إن اجتماع هذه الفضائل في شخص واحد أمر غير ممكن، بل الممكن =

غير أنه من الممكن أن يوجد نوع واحد من هذه الفضائل في شخص واحد من الناس، اللّهم إلاّ بعض الفضائل الخلقية المشتركة بين الجميع مثل العفة[1]. لهذا فإن من الضروري أن يُنظر إلى شخص شخص استناداً إلى أي نوع من الفضائل الخلقية. فالعفة إنما توجد من أجل الخير الأسمى، ما دام طلبها في العديد من الأشخاص هي مثل طلبها في شخص واحد.

وهذا ما يتفق مع وجود الأشخاص الذين قد حازوا على كل الفضائل التي بوجودها أضحى تعاون البشر فيما بينهم ضرورة. لأنه إنْ كانت تتوفر في كل شخص قوة الحصول على جميع هذه الفضائل، وإنْ كان كل إنسان في الزمان عينه يسعىٰ للحصول عليها بالفعل، فإنه سوف يَخدم ويُخدم، ويقود ويرأس الحكم. وإن كانت الطبيعة قد فعلت باطلاً، فهي أنْ جعلت الناس كلهم يميلون إلى أن يكونوا حكاماً[2]. ولكن هذا محال، ما دام من الضروري للحاكم أن يكون هناك من يقبل بحكمه.

وحتى لو كان من الممكن أن تكون كل هذه الكمالات مجتمعة في شخص واحد، فإن المرء ما زال يعتقد أن هذا مستحيل للغاية، إنْ لم يكن معجزاً، لأن الأمر المعتاد، والذي هو مقبول نوعاً ما، هو أن كل شخص من الناس ميالٌ بطبعه لأن يمتلك كمالاً واحداً جزئياً. وهذا بيِّنٌ مما هو ماثل للعيان في البشر أنفسهم[3].

= هو وجودها متفرقة في عدة أشخاص، وكأنه يمهّد لمسألة مفادها أن الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ليس من شرطه أن يحوي كل الخصال التي ذكرها نظراً لاستحالة وجود مثل هذا الشخص في زمانه أو قبله كما سيذكر لاحقاً. وهو أمر اهتمّ به من قبل الفارابي، غير أن ابن رشد هنا أطول باعاً وقوة من سلفه الفارابي. [المعرّبان].

(1) انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٣١ هـ ـ ٤٣٢ أ)، ص ٩٨ ـ ٩٩. [المعرّبان].

(2) ان ابن رشد يشير هنا باستهزاء إلى ما يظنه الناس بعامة في أن لديهم الاستعداد لأن يكونوا حكاماً من دون أن يحوزوا على الفضائل التي ذكرها . [المعرّبان].

(3) إن الفارابي يتعامل مع هذه المسألة (الكمالات وسعادة الإنسان) على سبيل المثال بشكل مطوّل في كتابه السياسة المدنية (الهند)، ص ٤٤ (س ١٤)، وص ٤٧ (س ١٩). وحول الخصال الطبيعية في كل فرد، انظر ص ٤٨ (س ١٠)، وص ٤٩ (س ٣)، حيث التعامل ضرورة مع الحكم لتمكين أصحاب القابليات الطبيعية الأقل من الوصول إلى سعادتهم، ومن هنا قسمة الناس إلى حكّام ومحكومين. وإن كنت قد فهمت الفقرة ٩ بصورة صحيحة، فإن ابن رشد يدحض ما جاء به الفارابي في السياسة المدنية، ص ٤٨ (س ١٤)، والذي لا يميّز فقط بين الحكّام والمحكومين، وإنما بين الرئيس الأول ومن يليه في الحكم والذين هم يحكمون من دونه والمحكومين لمن هو أعلى منهم. وعبارة ابن رشد بأن الطبيعة لا تفعل باطلاً، إنما هي مذكورة في كتاب النفس لأرسطو (الأهواني)، ص ٢٢ (س ١٦). والفارابي يشير إلى المسألة عينها في كتابه السياسة المدنية، ص ١٠ (س ١). وقد ناقش أفلاطون من قبل موقع العلم السياسي بين العلوم الأخرىٰ الجزئية الأدنىٰ منها في محاورة رجل الدولة ***Polotiks***، الفقرة ٣٠٤، ص ١١٨ من نشرة أديب نصور. [المعرّبان وروزنتال].

(١٠)

إذن، قد تَبيّن لنا ما هي الكمالات الإنسانية وفضائل النفس وكيف إن بعضها مطلوب بسبب الآخر. لهذا توجد ثمة فضيلة واحدة هي التي تكون بقية الفضائل من أجلها، وهذه الفضيلة لا توجد بسبب أي شيء، بل هي مطلوبة لذاتها، بينما الفضائل الأخرى تكون مطلوبة لأجلها. إذن هذا هو الكمال الأسمى للإنسان والسعادة القصوى له. وهو ما نريد بحثه الآن[١].

نقول: إنه من الممكن أن نرى في أمر الصناعات العملية أنها إنما تقوم أصلاً بسبب الضرورة فقط لوجود نقص عارض للإنسان في وجوده. ولهذا نقول إنه من غير الممكن للإنسان أن يوجد بدونها، مثلما أن العديد من الحيوانات ما كان ليكون موجوداً سوى لما يحمله من خصائص بطبعه مثل الشكل السداسي في خلية النحل أو نسيج بيت العنكبوت[٢].

وأما ما يخصّ الجزء النظري، والذي تمت الإشارة إليه في العلم الطبيعي[٣]، فإن وجوده في الإنسان ليس من أجل الضرورة بل من أجل الخير الأسمى. والذي وجوده من أجل الخير الأسمى هو الأدعى للعناية مما هو من أجل الضرورة[٤].

وأما الجزء العملي من العقل، فإنما هو موجود ضرورةً بسبب الجزء النظري[٥]؛ وهذا ما يتفق وطبيعته التي سنتبيّنها فيما بعد. ولذلك، فإن الصناعات إنما هي موجودة أصلاً لما لها من ارتباط بغيرها بالذي تنتجه. ولهذا السبب، فإن الإنسان يقبل أن يكون خادماً ومطيعاً لأنه قد كرّس نفسه لهذه الصناعات، بينما نجد الآخر الذي هو الرئيس قد صار رئيساً لوجود نزوع لديه إلى ذلك. والذي نزوعه إلى أن يكون رئيساً لهو خير من الذي يكون مرؤوساً.

ولهذا، فإن هذا النزوع ليس شيئاً سوى ذلك الجزء من العقل الذي يُسمى بالنظري، وإن هذا الجزء من العقل أعلى من الجزء العملي في الإنسان، شأنه شأن الإنسان الذي ينزع إلى اكتساب العلوم النظرية بطبعه، فهو إنما يفوق الذي يكتسب بطبعه الصناعات العملية. ولهذا،

---

(١) قارن: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤. كذلك تلخيص ابن رشد له، الورقة ٧٤ ب. [روزنتال].

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ١٥٠. [المعرّبان].

(٣) يقصد ابن رشد كتاب النفس. قارن: كتاب النفس (الهند)، ص ٦٤. [المعرّبان].

(٤) انظر: أرسطو، النفس (الأهواني)، ص ١٠٨ وما بعدها. كذلك: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر) ص ٨٢؛ ويكرس ابن رشد نقاشاً مطولاً للعقل في تلخيصه لكتاب الأخلاق (الورقة ١٧١) مبيّناً وجهات نظره الخاصة حول طبيعة العقل ونظرته النقدية لموقف الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس والفارابي وابن باجة؛ كذلك انظر: مقالة اللام من تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة بويج، ج ٣، بيروت ١٩٤٨، وكذلك: تهافت التهافت. [المعرّبان].

(٥) انظر: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١٠٥. [المعرّبان].

فإن الأشخاص الذين يمتلكون الصناعات العملية، إنما يقبلون أن يُقادوا بطبعهم. والعلاقة بين هذين القسمين من النفس هي مثل العلاقة بين الرئيس والمرؤوس[1].

(١١)

وبمقدورنا أن نبيّن ذلك الآن. بما أن هذه الصناعات العملية موجودة لهذا السبب، فمن المناسب أن تفضي إلى قيام فن آخر، هو فن تدبير المدن. وبما أنه قد تمت الإشارة من قبل إلى أن وجود مثل هذه الصناعة يجعل العلوم النظرية ضروريةً، فإن العلوم النظرية تأتي استكمالاً للعلوم العملية[2].

والإنسان إنما يبغي من خلال العلوم النظرية أن يقدم المشورة للآخرين. ولا يوجد هناك فرق بينها وبين الصناعات العملية سوى أن هذه الأخيرة هي بمثابة خادمة لها لكي تدرك الأولى غايتها القصوى، ولذلك فهي تنقاد لها. وقد توجد في الصناعات العملية صناعات أخرى جزئية تحت صناعة واحدة، مثل صناعة آلات الفلاحة وغيرها التي تقع تحت صناعة كلّية هي الزراعة[3].

وبموجب ذلك، فإن العلوم النظرية والصناعات العملية إنما تعود لمبدأ واحد وتختلف فيما بينها من حيث الجهة فقط. وهذا ما صرح به العديد من المشتغلين بالفلسفة في زماننا[4]. وأن الذي أدى إلى هذا القول هو ما توصلوا إليه عند البحث في العقل أولاً، وقد جعلوا أي بحث مخالف لذلك أمراً عارضاً.

ونحن نقول: إن غاية البحث في العلوم النظرية، ولا سيما العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، هي للنظر وللنظر فقط، وليس للعمل أو الإرادة صلة بذلك. وهو أمر بيِّن بنفسه لمن زاول هذه العلوم[5].

---

(١) يقصد ابن رشد: الجزء النظري والجزء العملي. [المعرّبان].

(٢) انظر: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٥٣ وما بعدها، حيث يشير إلى ذلك بالتفصيل. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ص ٥٣؛ وقارن: الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٢٥ (س ١٥) وص ٣٧ (س ٨). والأمثلة التي ذُكرت تخصّ القضايا الكلّية والمالية. وفي كتاب السياسة المدنية (الهند)، ص ٤٩ (س ٢)، يشير الفارابي إلى تلك الصناعات ويسمّيها بالأساسية: الزراعة والتجارة والطب، وهي التي تخدم الآخرين في الوقت نفسه؛ وقارن: ابن باجة، رسالة الوداع، إذ يتحدث عن الطب والملاحة.. والزراعة والخطابة والاستراتيجية كبديل. [روزنتال].

(٤) يقصد ابن رشد الفيلسوفين ابن باجة وابن طفيل بخاصة، حيث إنهما قد اهتمّا بمسألة الصلة بين العلم النظري والعلم العملي والصناعات الجزئية. [المعرّبان].

(٥) انظر حول الصلة بين العلوم النظرية (الفلسفة الأولى، والعلم الطبيعي): حسن مجيد العبيدي، العلوم =

وقد تَبيّن أيضاً أن موضوعات هذه العلوم هي التي تنظر في الموجود ولواحقه، وبالتالي فهي ليست مقصودة للعمل، كما وأنها ليست الغاية القصوى للإنسان أن ينظر من خلالها إلى الآخرين. بل إن وجودها فيه لأجل الخير الأسمى، وإنْ كان من سخف القول أن يكون وجودها في الإنسان غير ذي فائدة أو غير مثمر، كما سيتبيّن ذلك كله مما سنقول.

وقد تبيّن من قبل في الفلسفة الأولى[(١)] أنّ الوجود هو على قسمين: وجود محسوس ووجود معقول. والمعقول هو مبدأ الوجود المحسوس لأنه غايته وفاعله وصورته، وأن وجوده في العلوم النظرية إنما هو مقول على الوجود المعقول. وإن غاية الإنسان كموجود طبيعي، هو أنه يجب أن يظهر موجوداً طالما أن طبيعته هي التي تريد أن يظهر[(٢)].

ولأن الأمر كذلك فإن العلاقة بين وجود العقل في الإنسان وبين ما هو موجود فيه من قوى أخرى تبدو مثل علاقة النفس بالجسد، وهذا بالضبط ما أعنيه بعلاقة الوجود المعقول بالوجود المحسوس. وبصورة مماثلة، فإن علاقة هذا الوجود بالأشياء الإختيارية، طالما أنها مكتسبة بالإرادة، هي من الناحية الجوهرية هذه العلاقة.

لقد تبين إذن أن حكم الموجود المعقول على الأفعال الإرادية إنما يقوم بتدبير المعقول للمحسوس وفي إعطاء الموجودات بالإرادة المبادىء التي تعتمد عليها في وجودها. ومن الممكن إنجاز ذلك من خلال الوجود المعقول الذي يزوّد المحسوس بالأساس الذي يقوم عليه.

وقد اتضح أن هذا لا يعني أن الوجود المعقول يخدم المحسوس، ونوعاً ما فإن هذا شيء في جوهره موجود، ومطلوب بالضرورة منه.

وكون الأمر كذلك، فإن العلوم النظرية تكون بالطبع نافعة للعمل كضرورية، وبالطريقة التي يوضّحها الوجود المعقول كضرورية للوجود المحسوس.

وفضلاً عن ذلك، فإن سيادة الجزء المعقول على بقية الأجزاء في المدينة إنما يشبه حكم المعقول للمحسوس[(٣)].

= الطبيعية في فلسفة ابن رشد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦، الفصل الأول، المبحث الأول بكامله. [المعرّبان].

(١) أي علم ما بعد الطبيعة: Metaphysica. [المعرّبان].

(٢) انظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (الهند)، ص ٤؛ كذلك: أرسطو، الميتافيزيقا، المقالة ٧، الفقرة ١٠٣٦ أ، والمقالة ٨، الفقرة ١٠٤٥. وقارن: تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد (بويج)، مقالة الزاي، ج ٢، ص ٩١٢، الفقرة ٩، وص ١٠٩٥ مقالة الهاء (فقرة ش) إلى نهايتها؛ وكذلك، أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص ٣٤٨ ـ ٣٥٠. [المعرّبان وروزنتال].

(٣) انظر: الهامش السابق؛ وقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص ٣٩ (س ٩)، حول علاقة =

ويبدو من هذا القول أن الصناعات العملية سواء أكانت كليّة أم جزئية تحتها إنما وجودها مقرون بالعلوم النظرية. ويرى بعضهم أن وجود هذه الصناعات العملية، التي تعتمد على الحياة، إنما هو مناقض لما يعتقده بشأن العلوم النظرية، إذ هم يقولون إن معقولات هذه الصناعات ليست موجودة بسبب ما ينتج عنها فقط، بل إن تصورها غاية قصوى، وإنْ كانت غايتها الأولى هي الحذق والفطنة الجيدة. وهم يقولون أيضاً إن الأفعال وما ينتج عنها شيء يمكن أن يورّث بالطبع، وهو ما يمكن ملاحظته في حركة الأجسام السماوية[1].

إذن، الصناعات العملية هي فضائل < بسيطة >[2]، وهذه النظرة لدى هؤلاء تجعل الصناعات العملية مستغناة عن كل ما يعطيه العلم النظري. وفيما يتعلّق بالخصال الجيدة الناتجة عن هذه الصناعات، فإن هؤلاء الذين يجعلون من صناعة واحدة جزئية غايتهم، يظنون أن حذقهم بتلك الصناعة هي المعرفة بكل الأشياء، كما رأينا في اعتقاد الأطباء بصناعتهم.

في الحقيقة، إن معقولات هذه الصناعات إنما هي قائمة أولاً من أجل العمل، وإنْ تصوَّر شخص ما ذلك، فهو من قبيل الاتفاق أو البخت. ولهذا فإن البخت أو الاتفاق إنْ ظهر غايةً لهذه الصناعة فإنه سيكون مختصاً بجنس آخر، وإنْ أُعطي اسماً فسوف يُعطي له على سبيل المجاز، تماماً مثلما حدث مع حدّ الموسيقى الذي صنّف في بعض الأحيان ضمن الصناعة العملية، وفي أخرى ضمن العلم النظري[3].

(١٢)

أما الفضائل الفكرية، فإنه من البيّن من طبيعتها أنها موجودة بسبب معقولاتها التأملية النظرية. ووجود هذه الفضائل أو على الأقل ما هو ذو مكانة بينها، إنما هو بسبب هذه الصناعات على الأغلب. وإن الصناعات كما قيل من قبل موجودة بسبب معقولاتها النظرية،

= الفلسفة بالعلوم النظرية وكون الفيلسوف هو الرئيس الأول في المدينة الفاضلة؛ كذلك ص ٤٢ (س ٥)، وهو ما يتطابق مع ما ذكره أرسطو في الأخلاق (بدوي)، ص ٣٥٠. أما المماثلة بين الفرد والمدينة فهي فكرة أفلاطونية. ولا شك في أن ابن رشد يرغب في التركيز على الصلة السياسية الوثيقة بالعقل في الإنسان، حيث يؤكّد على الطبيعة الفلسفية في المدينة وعلى ان الحكام فلاسفة. [روزنتال].

(١) التشبيه هنا من قبل ابن رشد عياني ومحسوس، حيث يريد أن يقول إن الصنائع العملية يمكن أن يورّثها الأب لابنه. أما عرض آراء ابن رشد لعلاقة الصناعات العملية بالعلم النظري فلم نستطع أن نتبيّن من هو قائله. [روزنتال].

(٢) لفظة «بسيطة» Simple هي إضافة من ليرنر وغير موجودة عند روزنتال. [المعرّبان].

(٣) انظر: الفارابي، احصاء العلوم (عثمان أمين)، ص ١٠٥. [المعرّبان].

كما أن هذه الفضائل الفكرية تنقسم بالطريقة ذاتها التي تنقسم بها الصناعات.

وبالضبط مثلما يوجد مدبّر أول لكل هذه الصناعات والمهن الأخرى، وهو فن تدبير المدن، كذلك يوجد مدبّر للقوى العاقلة يظهر أثره على الأشياء المادية بشكل بيِّن.

أما ما يعني الفضائل الخلقية، فإنه ظاهر من طبيعتها أنها موجودة لأجل الفضائل الفكرية وما شابه ذلك. وإحداها، وكما تم توضيحه في العلم الطبيعي[١]، هي الشهوة أو الشوق، وهي على نوعين: الأول يقوم من التخييل، والثاني يقوم من الإرادة والتعقل[٢].

إذن، فإن القوة الشهوية المنبثقة من التخييل ضرورية ليس للإنسان فقط، وإنما تشترك معه فيها الحيوانات بالجملة، طالما أنها كائنات مفعمة بالحياة وشُجاعة[٣]. أما الدافع القائم من العقل والإرادة فهو خاص بالإنسان، ووجود الدافع من مثل النوع هو للإنسان خاصة؛ والفضائل الأخلاقية تعني بصورة أولية أن هذا الجزء الذي فينا يرغب في ما تقرره الإرادة، إلى الحدّ والزمان اللذين تحكم فيهما أنه صحيح.

ومن البيّن أن هذا الفعل لا يمكن أن يُنسب إلى شيء آخر سوى الجزء النظري من النفس. وكون الأمر كذلك، فإن هذا الجزء يهتمّ بالبحث في الفضيلة من خلال القوة العاقلة فقط، مما جعل الجزء العاقل من النفس يحتلّ رتبة الشرف بحق.

وثمة من الحيوانات ما له هذا الجزء المشترك مع الإنسان، مثل الشعور بالتواضع الموجود لدى الأسد[٤]؛ أما العقل والإرادة فهما أمران خاصان بالإنسان. إذن، هذا هو السبب في أنه إذا وجد شيء ما وله صفة معيّنة خاصّة به، فهو جدير بأن يمتلك تلك الصفة.

---

(١) يقصد ابن رشد هنا كتاب النفس انظر: نشرة الهند لهذا الكتاب، ضمن رسائل ابن رشد. كذلك قارن: أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص ١٢٣ - ١٢٤. [المعرّبان].

(٢) في هذه الفقرات، قارن: الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٢٦ (س ١١ - ٢٧) الذي يعتمد على أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص ٥٣ وما بعدها، والذي يلخّصه ابن رشد فيما بعد. وحول العلم المدني، انظر أيضاً: الفارابي، تحصيل السعادة، ص ١٦ (س ٣). وهناك عرض مسهب للفارابي يستحق العناية في كتابه المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١١٦، المعتمد على التمييز بين العقل الفعّال والعقل بالقوة وأثر ذلك على سعادة الإنسان وغايته المقصودة. [روزنتال].

(٣) انظر: أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص ١٢٦، حول علّة الحركة في الكائنات الحيّة. [المعرّبان].

(٤) يقصد ابن رشد الشجاعة في الأسد. والنص كما هو: feeling of modesty. وإذا ما رجعنا إلى الفارابي نجده يذكر في كتابه تحصيل السعادة، ص ٢٨ (س ٧)، بأن من صفات الأسد الشجاعة. ومصدر ابن رشد هنا هو ابن باجة في تدبير المتوحد، ص ٥٥، ويعني بالتواضع: الحياء. [المعرّبان وروزنتال].

ومن الممكن أن نرى من هذه الفضائل أن الإنسان إنما يرتبط بأقرانه كلّ حسب وسطه. فعلىٰ سبيل المثال، العدل موجود بسبب الأمور العملية، العفّة بسبب اللّذات التي تعيق الأفعال الحسنة، والشجاعة بسبب الأشياء المؤذية، والكرم بسبب الثروة[1].

أما العلم النظري، فإن المؤكّد من طبيعته أن الإنسان ليس محكوماً عليه من قِبَلِهِ بخدمة الآخرين.

وبصورة مماثلة، فإن هذه الفضائل هي فضائل عملية أكثر منها نظرية، وهي مطلوبة أكثر لحاجة الجسم إليها باستمرار؛ وليس الجسم فقط، وإنما آلات أخرى من دون الجسم أيضاً. ولهذا فإن الكرم مثلاً يحتاج للغنى لكي يحقق العدالة. والرجل الشجاع بحاجة للعون والنصرة[2].

هذا في حين أن العلوم النظرية هي الأشياء التامة المتحررة من المادة. ولذلك يظن البعض أنها خالدة في بعض أجزائها. وقد تم التطرق إلى ذلك من قبل في مكان آخر، حيث إن ما من شيء تامّ في جوهره إلاّ وهو أكثر رسوخاً[3].

ومع ذلك، فإن الكمالات الأخلاقية هي كمالات محسوسة في ما له علاقة بالكمال النظري، مثله مثل أي أمر في أوله من المستحيل بدونه أن نصل إلى الغاية القصوىٰ. ولذا نظن أن هذا الكمال له غاية قصوى بسبب قربه من الكمال الأقصى.

وهكذا يتضح أن الكمالات الإنسانية أربعة، وإن كان وجودها هو لأجل الكمال النظري[4].

ويوجد هنا أمر قابل للبحث هو: هل أن الفضائل الخلقية موجودة بسبب الصناعات العملية، أم أن الصناعات العملية موجودة بسبب الفضائل الخلقية؟ أو هل أن بين هذه

(١) انظر: أرسطو، الأخلاق، (بدوي)، ص ٨٨. [المعرّبان].

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢ وما بعدها عن الشجاعة، وص ٩١ عن العدالة، وص ١٣٩ عن الكرم. [المعرّبان].

(٣) انظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٩، وص ١٦ (س ٩) فيما خصّ المدركات العقلية وعلاقتها بالقابلية الفكرية الخالية من المادة؛ وكتاب تحصيل السعادة، ص ٣٩ (س ٢ ـ ١١) حول الفلسفة الخالدة. ومن المحتمل أن يكون ابن رشد قد وضع نصب عينيه كتاب أرسطو، الأخلاق، ص ٢١٠ عند الحديث عن الفضائل العقلية وخلود المعرفة النظرية. انظر أيضاً: أرسطو، النفس، ص ١١١ ـ ١١٢. [المعرّبان وروزنتال].

(٤) عن العلاقة بين الفضائل الخلقية وعلاقتها بالفضائل النظرية التأملية والفكرية، انظر: كتاب الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص ٢٦ (س ١١) وص ٢٧ (س ٨). [روزنتال].

الكمالات علاقة واحدة؟ أي هل أن بعض الصناعات موجودة بسبب الفضائل، وبعض الفضائل بسبب الصناعات؟ إن من المؤكد من مجموع هذه الفضائل أن الفضيلة الخلقية مرتبطة ضرورةً بالعقل وفعله؛ وكلما كانت الفضيلة الخلقية مقترنة بالعقل، كان العقل مقترناً بالصناعات. إذن فمن الضروري أن تكون الفضيلة الخلقية عوناً لأجل الصناعة القائمة[1].

والشيء نفسه ينطبق تماماً وكالمعتاد على العلاقة مع أي واحدة من هذه الصناعات العملية، وإن كان ولا نوع من هذه الفضائل موجوداً بالرجوع إلى هذه العلاقة، لأن الصناعات العملية إنما تقوم كمرحلة أولى لها، مع أن العامة يحتاجون إلى اكتسابها بقصد أن يكون عمل هذه الصناعة أكثر كمالاً وجودةً، وهو لذلك يسود على الصناعة. وهذا أمرٌ بيّنٌ بنفسه. ولكن أياً كان الأمر، فإن كليهما موجود ولأجل الجزء النظري.

إذن، كل الذي قلناه عن العلاقة بين هذه الكمالات الإنسانية لهو قضية اتفق حولها المشّاؤون جميعاً.

(١٣)

بما أن الجزء النظري غير موجود فينا منذ الولادة بالفعل بل موجود فينا بالقوة، وقد تمّ توضيح ذلك في العلم الطبيعي[2] من قبل، حيث إن أي شيء يحتوي على الإمكان في وجوده أو يخالطه الإمكان من الممكن أن يحصل على كماله الأقصى عندما يكون بالفعل، بحيث لا يخالطه أي نوع من القوة[3].

من الواجب علينا أن ندرك ونجعل الكمال بالفعل أمراً حقاً، بأن نُوضّح مجيبين عمّا إذا كانت هذه الصناعات تأتي من خلال الاختيار والإرادة الحرة[4]. طالما أنه لا توجد هناك

---

(١) انظر ما قلناه في الحاشية السابقة؛ كذلك تحصيل السعادة، ص ٢٧ (س ١١). وانظر الملاحظة في الفقرة ٩ من هذه المقالة. [روزنتال].

(٢) يقصد ابن رشد كتاب النفس، (الهند)، ص ٩. [المعرّبان].

(٣) انظر: أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص ١١١؛ وقارن: أرسطو، كتاب السماع الطبيعي (= الطبيعة) (بدوي)، ج ١، ص ٨٦ وما بعدها؛ كذلك شرح ابن رشد لهذا الكتاب، الورقة ٢٥ أ (س ١٢)، والشرح الأوسط، الورقة ٢٠١ ب؛ كذلك تفسير ما بعد الطبيعة لإبن رشد (بويج)، ج ٢، مقالة الدال، ص ٥٦٢ (س ٢). ويُطلق اسم الهوية واسم الموجود على الموجود خارج النفس بالفعل والموجود بالقوة. [روزنتال والمعرّبان].

(٤) بالنسبة للاختيار وحرية الإرادة، انظر: الفقرة ٨ مع حواشيها. وقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص ٢٨ (س ١ ـ ١٥)، لجهة أن الإرادة البشرية يجب أن تلعب دورها لحيازة الكمالات الخلقية والفكرية. [المعرّبان].

ضرورة لجعل ما بالقوة بالفعل، فما هو إذن ذلك الكمال الذي نحن ملزمون بالبرهنة عليه، وما هي غايتنا من ذلك؟ هل هو العلم النظري؟ أو هل يوجد ما هو أرقى من ذلك منزلة بين العلوم النظرية؟ وإنْ كان شيئاً غير العلوم النظرية، هل هو موجود فينا أم مفارق لنا في جوهره؟

ونحن نقول، جواباً على ذلك: فيما خصّ الذي يقرّ بأن العلوم النظرية خالدة، أو أنها موجودة بالفعل ولكن منذ زمن الولادة وقد غشتها غواش الحسّ ومطالب الجسد، إنها في الحقيقة على هذه الصورة تقف وكأنها لا تزال موجودة بالقوة غير مستكملة، وإما على صورة مفارقة[1] كما يقول أفلاطون، أو أنها عقل فعال أو مستفاد سوى العقل الهيولاني. ولهذا، فإن من البيِّن أن الكمال للإنسان هو بحدّ ذاته غير محصّل بالإرادة لأن وجوده بطبعه سابق عليها، ولكن الإرادة لها قرينة مع حدّها. وطالما أن لها قرينة مع حدّ الكمالات القصوى، فإنها تُعتبر مقدمة أولى لتحديد معنى الغاية[2].

وإن قال قائل إن شيئاً ما مكتسبٌ من قبلنا بالإرادة، وبالتالي فإننا نحصل على الكمالات القصوى الأخرى التي تُكتسب بطبعها، فسنجيب فيما بعد بأن الكمال إنما نحصل عليه من خلال ما هو مرتبط بالإرادة، وكما نحن عليه.

ومن المعروف أن هذا التعلّم إنْ كان مرتبطاً بالإرادة، فإنه إنما يرتبط بها بطريقة غير الطريقة السابقة ما دامت الإرادة لا ترتبط أدنى ارتباط بتلك التي نوجد بها نحن. ونوعاً ما، فإن الإرادة لها ارتباط بوجود العلاقة التي من خلالها يكون العقل الفعال بمثابة الكمال لنا[3].

أما بالنسبة لهؤلاء الذين يرون أن العلوم النظرية ليست خالدة وإنما هي كمالات قصوى

---

(١) يقصد ابن رشد هنا نظرية المُثُل عند أفلاطون ويحاول أن ينقدها كما نقدها أرسطو من قبل في كتابه الميتافيزيقا. [المعرّبان].

(٢) فضلاً عن المصادر والمراجع التي ذكرت في الحاشية ما قبل السابقة أعلاه، انظر بصورة خاصة: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص ٥ (س ٥)، حيث يبحث أمر وجود النفس بالقوة أو بالفعل. وحول اتصال الفيلسوف، وهو الرئيس الأول، بالعقل الفعّال المسبوق بالعقل بالقوة والعقل المستفاد، هناك إشارات إليه في كتاب النفس، ولا شك أن ابن رشد يشير هنا إلى هذه المقالة عند الفارابي. وانظر حول العقل الفعّال والارادة الحرة: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٤١ وص ٤٢ (س ١٢). ويبدو أن ابن رشد قد وضع نصب عينيه كتابي النفس (ص ١١١)، والأخلاق (ص ٢١٠ وما بعدها)، داعياً إلى المعرفة العلمية لأرسطو أي الغاية ـ العلوم النظرية ـ والوسائل التي تحصل بها. وبما أن الكمال الإنساني هو الكمال النظري التأملي الذي يتم الوصول إليه بمساعدة العلوم النظرية التي توفّر المعرفة العلمية، فإن ذلك يوضّح في رأيي نقاش ابن رشد هنا، انظر كذلك: تحصيل السعادة، ص ٢٩ (س ١٨) والسياسة المدنية، ص ١٤ (س ١٤). [روزنتال].

(٣) إن هذا الاستنتاج يقوم على تكييف ابن رشد لمفهوم الفارابي حول العقل الفعّال والذي يضمن الاتصال به الكمال الاقصىٰ للإنسان. وهذه هي وجهة نظر ابن باجة. [روزنتال].

فقط، فإن الكمال الإنساني إنما يعود إلى تلك التي تكتسبها الإرادة بحد ذاتها. ومع ذلك، فإن هؤلاء الذين يرون أن العلوم النظرية ليست خالدة، وأن الكمال الأقصى إنما يتمّ بالإدراك العياني للعقول المفارقة، يكون الكمال بالنسبة لهؤلاء على قسمين: كمال أول وكمال أخير. الأول إنما يكون مما يكتسبه الشخص بنفسه، والثاني ممّا يكتسبه بواسطة الاتصال < بالعقل الفعّال >. وهذا ما يتطلب البحث في العلم الطبيعي[١].

(١٤)

والآن، نعود إلى ما كنا فيه، مفصّلين القول في ما صرّح به أفلاطون في ما يخصّ نوع التربية التي يجب أن تحصّل هذه الفئة من الناس. وقد قلنا إن أفلاطون[٢] يضرب لنا مثالاً موازناً فيه هنا بين نوع من الرجال وما يعرفونه مقابل بقية أنواع الناس.

قال أفلاطون[٣]: إن عامة الجمهور في حالهم إنما يشتبهون رجالاً أقاموا منذ طفولتهم في كهف لا يغادرونه أبداً، وهم يرون بأنفسهم ما هو داخل الكهف وهم عاجزون عن إدارة رؤوسهم نحو فتحة في الكهف، وعند الفتحة توجد نار تنعكس من خلالها الظلال[٤] للأنواع الأخرى من الموجودات. ولهذا، فإن كل ما يرونه في هذه الصور إنما هو ظلالهم التي تعكسها النار على جدار الكهف.

ولئن كان هذا هو وضعهم، فإن هؤلاء الناس يتصورون ويدركون معرفة الأشياء بمثابة ظلال[٥]، بسبب ما تعكسه الأشياء الموجودة من صور على جدار الكهف عندما تمر من خلال فتحته، وهم بذلك يظنّون أن الأشياء في حقيقتها ليست أكثر من ظلالها.

---

(١) ان هذه الفقرة الأخيرة هي وجهة نظر أفلاطون، كما قُدمّت باسمه من قبل عند الفارابي في تحصيل السعادة، وكذلك ابن باجة في تدبير المتوحد، ورسالة اتصال العقل بالإنسان؛ كذلك انظر: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص ٨؛ وقارن: ارسطو، الطبيعة (بدوي)، ص ١٦٥، وكتاب النفس (الأهواني)، ص ٤٦ حول العقل كقوة خالدة للنفس وأهمية نظرية العقل وتطورها من الكندي إلى الفارابي وابن سينا ومن ثم ابن رشد، وكل ما له علاقة بالتركيز على السلطة السياسية في فلسفتهم السياسية. [روزنتال].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥١٤ أ)، ص ١٧١ ـ ١٧٢. والقصد هنا هو أسطورة (مثال) الكهف الأفلاطوني والترقّي الجدلي للمعرفة الإنسانية. ومن هنا سيرجع ابن رشد إلى أفلاطون بعد أن غادره في الفقرات السابقة. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٧ (٥١٤ ب)، ص ١٧٢. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٧ (٥١٥ أ)، ص ١٧٢. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٧ (٥١٥ ب)، ص ١٧٢. [المعرّبان].

أما الفلاسفة، فهم الذين استطاعوا أن يغادروا الكهف إلى النور الساطع، ليروا عندئذٍ الأشياء على حقيقتها من خلال نور الشمس[1]. ومثلما أن عين الإنسان عندما تواجه الشمس لأول مرة تُصاب بالغشو وهي خارجة من الكهف ولا تستطيع أن ترى أي شيء، كذلك الأمر مع هؤلاء البشر الذين يميلون بطبعهم إلى التفلسف، فإنه من غير الجائز ابتداءً أن يندفعوا بقوة إلى دراسة تلك العلوم المجردة التي من الصعب إدراك ماهياتها ومراميها من البداية. إن الصحيح[2] في ذلك هو أن نقودهم خطوة خطوة لكي ينظروا إلى الأشياء أولاً بأول وبعد ذلك يستطيعون أن ينظروا رافعين بصرهم إلى النجوم والقمر ثم ينظرون في الآخر إلى الشمس. ولهذا فإن من المناسب أن نربي الفلاسفة الذين نريد خطوة خطوة بأن نوجّههم إلى ما هو أيسر عليهم[3] وأولاً بأول.

وعندما بدأ أفلاطون ببحث أي علمٍ يجب أن يبدأ به تعليمهم بصورة ملائمة[4]، صرّح قائلاً إن العلم الملائم لهم هو العلم الرياضي[5]، لأنهم قد تربوا منذ طفولتهم على الموسيقى والرياضة معاً مع أبناء الحرّاس. لأن غاية الرياضة هي تقوية الجسم، أما ما يخصّ الموسيقى[6] فإنما نلقنهم من خلالها حكايات، وإن كانت هذه الحكايات لا ترفع من قابليتهم ولا تعلّمهم كيف يدركون ما هو معقول وبديهي في العلوم النظرية[7].

إذن، فإن من الملائم بل ومن الضروري لهذا العلم الرياضي أن ينتمي إلى جنس العلوم النظرية، وفي الوقت ذاته أن نبتدىء منه بأيسر العلوم الرياضية ألا وهو علم الحساب والعدد.

---

(١) نفسه، ك ٧ (٥١٥ جـ ـ هـ)، ص ١٧٣. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٧ (٥١٦ أ)، ص ١٧٣. [المعرّبان].

(٣) نفسه؛ والفارابي، السياسة المدنية، ص ٧ (س ٢ ـ ١١)، حول الشمس والضوء والرؤية والعقل الفعّال، وكذلك: المدينة الفاضلة، ص ١٠٦. لا يشير ابن رشد في هذه الفقرات أعلاه إلى السجن والمسجونين، وإن الجملة الأخيرة من الفقرة هذه هي التي توضّح ذلك. ثم إن ابن رشد يطبّق هذه الأسطورة (الكهف) على المثل. انظر أيضاً: ابن باجة، اتصال العقل بالإنسان، ص ١٨. أما الفارابي وابن باجة فيطبّقان بحذر هذه الاسطورة. انظر، أيضاً الملاحظة على الفقرة ٨ اعلاه. ويجب ان نشير إلى أن ابن رشد مثل سلفه الفارابي معنيّ بمدركات العلوم النظرية باتباع أفلاطون، وليس بالعالم الحسّي. انظر كذلك: أفلاطون، الجمهورية، ك ٧ (٥٢١ د)، ص ١٧٨. [المعرّبان وروزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٢٢ جـ)، ص ١٧٨ ـ ١٧٩. [المعرّبان].

(٥) يقصد ابن رشد العلوم الرياضية بعامة بحسب الترتيب. وهو يضم إلى جانب الهندسة، الحساب والموسيقى وعلم الفلك (الهيئة). [المعرّبان].

(٦) من محاسن ابن رشد أنه يقيّد نفسه بالأصول المجردة عند مناقشة موضوع الكهف عند أفلاطون ويجرّد الموضوع من طابعه الأسطوري ويعطيه بُعداً علمياً بحتاً. [المعرّبان].

(٧) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٢٦ ـ ٥٢٧ د، ٥٣٠ د)، ص ١٨٣ ـ ١٨٩. [المعرّبان].

وهذه الصفة تنطبق بترتيب على كل العلوم الرياضية الأربعة وهي الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقىٰ[1]، لأن من الأوفق دراستها بهذا الترتيب لأن في هذا الأمر سهولة في كل ما له علاقة بالمادة، ولأن علم الحساب هو أكثرها تعلّقاً بالأشياء.

ويأتي بعده علم الهندسة، ثم علم الفلك < الهيئة > فالموسيقىٰ، إذ إن من البيّن من خاصية هذه العلوم، أن المطلب الأول للفلاسفة هو العلم الرياضي، لأن فيه يتمّ وبصورة نهائية تعلّم الأشياء وفق أصولها. ذلك أن معظم ما نكتسبه منها باستثناء القليل إنما يعود بالفائدة على الجزء العاقل فينا. ولهذا، فإن المعقولات سوف تكون غير تامّة الإدراك ما دامت لم تُدرك من هذا الباب، وإنما عن طريق التقليد، مما يلزم عنه أن وجود الأشياء لم تُدرك بماهياتها[2].

(١٥)

ولهذا يقسم أفلاطون[3] إدراك الأشياء إلى جزئين، فيُسمي التعقّل الأول تعقّل الأشياء كما هي موجودة حقاً، والتعقّل الثاني هو الذي يعقل الأشياء المحسوسة على شكل مثالات، وهذا شأن العلوم الرياضية. وهو يرى أن هناك نسبة بين حال المعقولات وحال المحسوسات لأنه من خلال المحسوسات تُنتزع الصور للأشياء. وتلك الصور إنما خيالات مطابقة للمحسوسات، مثل انعكاسها في المرآة ظلالاً. وهذه هي الحال مع المعقولات[4].

---

(١) نفسه، ك ٧ (٥٢١ _ ٥٢٢ أ)، ص ١٧٨. [المعرّبان].

(٢) انظر حول الترتيب الرياضي: الكندي في رسائله في الحساب، والهندسة، والفلك، والايقاع (= الموسيقى)؛ وكذلك: دراسة فالزر وجويدي عن الكندي، روما، ١٩٤٠، ج ٧، ص ٣ _ ٤؛ وكذلك: الفارابي في كتاب احصاء العلوم (عثمان أمين)، الفصل ٣، عن علم التعاليم، ص ٩٣ وما بعدها. إن معالجة ابن رشد هنا مختصرة جداً بإزاء الفارابي، وذلك على الأرجح لأنه مهتمّ بصورة أولية بالطبيعة الفلسفية للحاكم، ولأن العلوم النظرية البحت تقود الإنسان إلى الكمال. ومن المحتمل أنه اتبع مصدره على نحو موجز وبسيط. [روزنتال والمعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٥٠٩ د _ ٥١١ د)، ص ١٦٨ _ ١٧٠، وك ٧ (٥٣٣ ج ـ د) ص ١٨٩، حول عجز الرياضيات عن بلوغ اليقين وأن المنطق هو وسيلة لفهم الحقيقة. [المعرّبان].

(٤) ان ابن رشد هنا يلخّص الفقرة ك ٦ (٥٠٩ د ـ ٥١١ د) من الجمهورية، ويدمج معها الفقرة (٥٣٣ جـ ـ هـ)، ولكن تقسيمه للمدركات غير كامل وغير مدرك كما هو الأمر في نص الجمهورية. وعلى الأرجح وكما أوضحت في الترجمة، فإن التناقض يجب أن يكون بين الفرضيات والمعرفة المعتمدة على البحث العقلاني ابتداءً من المبادىء الأُوَل، ويعبِّر عن ذلك أفلاطون في الجمهورية عن طريق التمييز بين الظن والمعرفة. ولهذا السبب فإن علم الحساب هو أدنىٰ العلوم النظرية، ثم الفيزياء (= الطبيعة)، فالميتافيزيقا صعوداً، وهي ممهدة لها فقط. وبالنسبة للترجمة، فإن من الممكن أن يكون «الاحتمال» هو المصدر، والمتناقض مع المعرفة الحقيقية للمثل. [روزنتال].

وكما قُلنا إن الذي من الممكن معرفته من خلال العلوم الرياضية لا يكون من أجل غاية، وإنْ كانت أشياؤها معقولات عن الوجود، وإن لصاحب الفلسفة[1] الأولى حق النظر فيها. ويرى أفلاطون أن هذه ليست بالمنزلة ذاتها[2] التي للعلوم النظرية الأخرى في ما يتعلّق بالكمال الإنساني[3].

ولهذا يقول عنها[4] إنها العلوم التي تكون مبادئها وغاياتها غير محددة كفايةً، وبالتالي فإن ما ينتج عنها هو الآخر غير معروف كفايةً.

إذن، فالعلوم الرياضية ليس المقصود منها ومنذ البداية الحصول على الكمال الإنساني، مثلما هي حال العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة. وهي بذلك تختلف عنهما، لأن العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة إنما تبغي مبادئهما الوصول إلى الغاية القصوى والمبدأ الأول[5]. فمثلاً علم ما بعد الطبيعة يرىٰ أن الفلك هو عدد الحركات، وهذا الاختلاف بينهما لا ينطبق عليهما فحسب بل وعلى جزء جزء من هذه العلوم نفسها.

ومن البيّن أن فائدة العلم الرياضي وغايته ليستا كما تبدوان لتهيئة العقل لدراسة العلمين[6] التاليين، ومن غير الممكن القول إن غرض العلم الرياضي هو مجرد العمل فقط[7]، حتىٰ وإنْ انصرف الأشخاص أنفسهم كلّية إلى ممارسته والعمل به، كما نشاهد ذلك عند العامة عندما يهتمّون بعلم الهندسة العملية والموسيقىٰ العملية. كذلك الأشياء التي يبحثون فيها إنما هي مشتركة ما بين الأشياء الطبيعية والأشياء الصناعية.

ومثال ذلك، إن وُجد أن المثلث المتساوي الأضلاع[8] يجب أن تكون أضلاعه الثلاثة

---

(1) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٣٣ جـ)، ص ١٨٩. [المعرّبان].

(2) يقصد أفلاطون علم الحساب والعدد. ويلاحظ هنا أن ابن رشد يشير إلى أفلاطون على أنه يحث على الابتداء بعلم الحساب لأن علم المنطق لم يكن معروفاً في زمانه، وهو العلم الذي يُعدّ بمثابة مدخل إلى العلوم جميعاً. [المعرّبان].

(3) يستخدم ابن رشد هنا الرجل الميتافيزيقي بدلاً من الجدلي صاحب علم الجدل عند أفلاطون، وهو أرقىٰ أنواع المعرفة عنده. انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٣٣ أ)، ص ١٨٩. [روزنتال].

(4) انظر: الجمهورية، ك ٦ (٥١٠ ب ـ ٥١١ أ)، ص ١٦٨ ـ ١٦٩. [المعرّبان].

(5) نفسه، ك ٧ (٥٣١ هـ، ٥٣٢ هـ، ٥٣٣ جـ)، ص ١٨٧ ـ ١٨٩. [المعرّبان].

(6) يقصد ابن رشد بهما العلم الطبيعي والعلم الميتافيزيقي. [المعرّبان].

(7) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٣٣ د)، ص ١٨٩. [المعرّبان].

(8) يمكننا تصوّر ما قاله ابن رشد للتدليل على أن العلم الرياضي هو علم للأشكال فقط، المستوحاة من المواد من الخارج، وأنه لا يوجد هناك مثلث خاص للحديد أو الخشب أو ما شاكل، بل هناك مثلث واحد ينطبق على الجميع. قارن الجمهورية، ك ٦ (٥١٠ جـ)، ص ١٦٨. [المعرّبان].

قائمة من مركزَيْ دائرتين متساويتين، وأن اثنين من أضلاعه القائمين على القاعدة يجب أن يلتقيا في النقطة التي تتقاطع فيها الدائرتان مع بعضيهما.

إذن، نقول لا يوجد هناك مثلث بذاته موجود في الخشب أو النحاس أو بصورة عامة في الأجسام الصناعية؛ بل إنه شكل فقط لكل ما هو طبيعي أو صناعي[1].

وبصورة مشابهة، فإنّ الأشياء الجزئية الموضوعة لهذه العلوم موجودة في المادة فقط، وإنّ البحث في هذه العلوم إنما يقوم على الموجود. وما على الإنسان أولاً إلاّ أن يدرس العلل الأربع للموجود، وهي: الهيولى والصورة والفاعل والغاية، وإنْ كان وجود هذه العلل هو لأجل العلّة الصورية فحسب[2]. كذلك هي المراتب الجزئية المتضمنة في هذه العلوم عندما يقترن بعضها ببعض.

ومثل ذلك القول بأنهم يحتاجون في وقت عملهم إلى معرفة أخرى مضافة هي العلوم الجزئية. فكل امرىء يريد بناء مثلث متساوي الأضلاع من الخشب يجد أنه من غير الكافي له معرفة ما قاله أقليدس في بداية كتابه حول بناء المثلث المتساوي الأضلاع، دون أن يضع فوق معرفته هذه بالمثلث معرفته بفن النجارة. وهذا برهان بيِّن لكل شخص حاذق بهذه العلوم. فإن كان هذا هو كلّ ما قلناه، فإن غاية وجوهر تعليم هذا النوع من الناس العلوم الرياضية، هما بصورة أولية لرفع مهاراتهم، وهو ما أراده أفلاطون[3] بقوله إنه يجب أن توضع مع المعرفة بالأشياء الضرورية المعرفة العملية الخاصة بها.

ولأن هؤلاء هم الحرّاس < الحكام >[4]، فإنهم يحتاجون إلى معرفة علم العدد لأجل تنظيم الجيش في المعركة[5]، ومعرفة الأشكال الملائمة وأحجام المعسكرات المعدّة للهجوم[6]. ومما يحتاجونه أيضاً بالطريقة نفسها معرفة الشهور والفصول التي هي ضرورية

---

(١) قارن: أفلاطون، محاورة طيماوس (بربارة)، دمشق ١٩٦٨، الفقرة ٥٣ جـ ـ ٥٤ هـ، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧. كذلك انظر تفسير كورنفورد لطيماوس أفلاطون في كتابه كوزمولوجيا أفلاطون، لندن ١٩٣٧. ويلاحظ هنا أنه لا يوجد ذكر للمثلث المتساوي الاضلاع في تلخيص جالينوس للجمهورية. [روزنتال].

(٢) انظر تفصيلات ذلك عند ابن رشد: في حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، الفصل ٣، المبحث ١: «الصورة موضوع للعلم». [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٢٥ ب ـ جـ)، ص ١٨١. [المعرّبان].

(٤) «الحكام»، إضافة من عندنا لتوضيح العبارة. [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٢٥ جـ)، ص ١٨١، وقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند)، ص ٢٥ (س ١٨): «صناعة قواد الجيوش فإنها هي الصناعة التي انما يبلغ الغرض منها باستعمال أفعال الصناعة الجزئية». [المعرّبان].

(٦) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٢٢ هـ، ٥٢٥ جـ، ٥٢٦ د)، ص ١٧٩، ١٨١، ١٨٣. وهذه الفقرات =

ليس للملاحين ولا للذين يسافرون عبر الصحراء فحسب، وإنما لقواد الجِمال أيضاً. كما وأن الموسيقىٰ العملية هي الأخرى ضرورية لهم، ما داموا هم الذين ينظّمونها للمدينة.

(١٦)

ويرى أفلاطون أن هؤلاء يجب أن يبدأوا أولاً بدراسة هذا العلم < الحساب >. وسبب اعتقاده هذا إنما يعود إلى أن صناعة المنطق لم تكن معروفة في زمانه. ولكن بما أن صناعة المنطق معروفة الآن، فإن من الملائم أن يتمّ بدء الدراسة بها. على أن يتمّ بعد ذلك التحول نحو دراسة علم الحساب ثم الهندسة فالفلك فالموسيقىٰ فعلم البصريات ثم في الآخر علم الميكانيك، وبعده يأتي العلم الطبيعي، وأخيراً علم ما بعد الطبيعة[١].

ولكن الفلاسفة الأُول كانوا قد انقسموا في ما بينهم حول ما إذا كان من الضروري البدء بدراسة المنطق أم بدراسة العلم الرياضي. إذ كان بعضهم يرى أن صناعة المنطق إنما هي لأجل تسديد العقل من الوقوع في الخطأ. والعلوم الأخرى مثل العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة إنما تحتاج له ضرورةً، ولكن فيما خصّ العلم الرياضي، فإن المرء لا يحتاج فيه إلى المنطق، وذلك لارتباطه بالرياضيات بشكل أولي مع المادة[٢].

ولكن حتى لو كان الأمر على هذا النحو، وأن صناعة المنطق ليست ضرورية لتعلّم العلم الرياضي، فإن من الملائم دون أدنى شك تعلّمه وتحصيل المعرفة به. وبما أننا نميل إلى ما هو الأفضل قطعاً في تعليم هذا النوع من الناس، فمن الضروري أن نبدأ بتعليمهم المنطق.

وبالنسبة للمعيار الذي يجب أن يلحظوه بصورة ملائمة في أثناء تعلّمهم، فإن أفلاطون[٣] يرى وكما ذكر سابقاً أنهم يجب أن يتعلموه مع فن الموسيقىٰ، وذلك عندما يبلغون

= تتحدث عن علاقة الرياضيات بالعلوم المختلفة. [المعرّبان].

(١) هذا التقسيم عند ابن رشد، أصله موجود عند الفارابي في كتابه إحصاء العلوم، حيث يبدأ بعلم المنطق فالرياضيات فالطبيعيات فالإلهيات. وهنا يتضح مرة أخرى أثر الفارابي الواضح في ابن رشد. وابن رشد هنا يختلف عن الكندي في التقسيم، وإن كان من المدهش حقاً أن لا يربط ابن رشد المنطق بارسطو، وهو الذي جعله مبتدأ التعليم. هل ان ابن رشد يريد هنا أن يبرّر موقف أفلاطون ولاسيما في هذه الفقرة؟ ثم إن توسيع التعليم للحكّام الذي ينعكس في هذه الفقرة لابن رشد ويتجاوز أفلاطون، من المحتمل أن يعلّل المعالجة الموجزة لأجزاء الجمهورية هذه ولحذف الفقرات ٥٢٨ ـ ٥٣٦ منها. [المعرّبان وروزنتال].

(٢) لا يوجد من بين الفلاسفة المشائين المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، من يقول بالاستغناء عن علم المنطق، بل اعتبروه جميعاً المدخل إلى كل العلوم. ولهذا نجد أن ابن رشد ينظر إلى المسألة من منظور ابستمولوجي بحت وليس انطولوجي. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٣٧ ب ـ جـ)، ص ١٩٢. [المعرّبان].

السادسة عشرة أو السابعة عشرة من عمرهم، وهي السن التي يتم فيها إزالة الرغبات غير المناسبة فيهم، على أن يمارسوا بعد ذلك ركوب الخيل إلى أن يبلغوا سن العشرين، وبعد أن يتم لهم ذلك كله يبدأون بتعلّم الفلسفة كما جرى تحديده من قبل.

ويصرّح أفلاطون بأنهم يجب أن يتعلموا الفلسفة قبل هذا السن، لأن مداركهم العقلية تكون غير ثابتة بعد تماماً مما يجعل أحكامهم غير صحيحة.

وبالطريقة ذاتها، عندما يتمّ توضيح الحكايات الواهمة لهم والتي تربوا عليها منذ نشأتهم[1]، فإنه من غير الممكن الوثوق من أنهم لن يسخروا منها أو يرددوها بصورة سريعة أمام الناس، أو يهدموها بكل ما أوتوا من قوة.

لقد حكى أفلاطون[2] عن ذلك الذي تربى في أسرة واعتقدهم أنهم أهله، وحين بلغ سن الرشد أدرك أنه ليس ابن أولئك الذين يقولون له إنهم أبواه، وأن أمه وأباه هما أناس آخرون.

أفلا ترى أن هذا الأمر سيزيل من نفسه كل تبجيل وتقدير كالذي كان يكنّه لهما من قبل، بل ربما سيسخر منهما. إن هذا الأمر هو نفسه ما سيحدث بالضبط مع هذا النوع من الناس إذا ما تعلّموا صناعة الجدل[3] قبل هذه السن. وإن هذا الأمر هو سبب اندفاعهم وحماسهم وحبهم لتهديم كل قول يتجادلون حوله، مثلما يمزّق الجرو ملابس أي شخص يقترب منه[4].

وسوف تعلم أن هذا الأمر يحدث على الأغلب لهؤلاء الذين يشغلون أنفسهم بالتفلسف على هذا النحو في هذه المدينة، وهذا الشيء هو الأكثر أذىً لهم[5].

وبعد ذلك، يجب عليهم أن يستمروا في تعلّم الفلسفة حتى يصلوا إلى سن الثلاثين من أعمارهم، وأن يحصّلوا كل أقسامها. وعندما يبلغون سن الخامسة والثلاثين توضع في أيديهم قيادة الجيش، وهذه القيادة تبقى في أيديهم مدة خمس عشرة سنة تقريباً. وعندما يصلون إلى سن الخمسين من أعمارهم، يصبحون جديرين بقيادة هذه المدينة وحكمها[6].

---

(١) نفسه، ك ٧ (٥٣٨ أ ـ هـ)، ص ١٩٣ ـ ١٩٤. [المعرّبان].

(٢) ان ابن رشد هنا في هذه الفقرة يريد إن يقول إن الذي تربىٰ على الحكايات الكاذبة ثم اكتشف فيما بعد أنها كاذبة، فما عساه يكون موقفه منها؟ انظر كيف سيعرض للموقف من وجهة نظره من خلال أفلاطون. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٣٩ أ ـ ب)، ص ١٩٤: «خطر المنطق على الأحداث». [المعرّبان].

(٤) ان ابن رشد في هذه الفقرات يقدّم ملخصاً ممتازاً لأفلاطون، ويتصرّف به تصرف العارف الخبير. [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٣٩ جـ)، ص ١٩٤. كما أن هناك اشارة إلى الحالة المعاصرة له والتي توضّح بصورة جيدة كيفية معالجته لفكر أفلاطون معالجة جدية، وكيف نظر هو إلى مدينته الفاضلة كافتراض عملي قائم. [روزنتال].

(٦) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٤٠ ب)، ص ١٩٥. [المعرّبان].

وعندما يتقدم بهم العمر، عندها من الملائم لهم أن يجلسون بعيدين في جزائر الأبرار كما قال أفلاطون[1].

ويعني أفلاطون بجزائر الأبرار، حسبما أرى البحث عن فكرة الخير بذاته[2]، الذي يؤمن به هو. وإذا ما كان شخص ما يرى أنه يوجد خير أسمى للإنسان موجود بذاته، فإنه سوف يعتقد بأن ممارسة الفضائل الأخرى لن تجعله ينال ذلك. ولهذا السبب إني أعتقد أن رأي أفلاطون هو أنهم في أواخر حياتهم يجب أن يعتزلوا أنفسهم من أجل التأمل في < مثال > الخير[3].

قال أفلاطون إن من الملائم لأهل هذه المدينة أن تحدّد أياماً لهؤلاء الحكّام الفاضلين يتذكرون فيها فضائلهم وتُقدّم إليهم القرابين والهدايا، ويتم تكريمهم بصورة عامة، وهو أكبر إكرام لهم.

والأمر نفسه ينطبق على تعليم النساء الملائمات بطبعهن للحكم. وقد قلنا من قبل إن النساء مثل الرجال في ما يعني أي عمل يقوم به الناس بعامة. ويرى أفلاطون أن حكومة المدينة تكون صالحة وملائمة عندما يكون فيها فيلسوف أو أكثر.

(١٧)

وعندما أتمّ هذا الجزء من القول، تحوّل مرة أخرى للحديث عن كيفية قيام هذه المدينة بأحسن طريقة ممكنة[4]. وكان قد ذكر من قبل أن هذه المدينة من الممكن أن تقوم إذا كان أحد الفلاسفة بهذا الوصف ابن ملك أو كان همه إقامة حكم هذه المدينة على أسس أخرى مثل إرساء الفضيلة والعدل في الأحكام، والتناصف والشرف والقوة وما شابه ذلك.

وإذا ما حدث وقامت هذه المدينة[5]، فالطريقة التي ستوجد بها هي أن الحاكم فيها

---

(١) نفسه، ك ٧ (٥٤٠ ب)، ص ١٩٥. وعند روزنتال هي: islands of happiness أي جزائر السعداء، وعند ليرنر هي: isles of the blessed أي جزائر المباركين. [المعرّبان].

(٢) إن مثال الخير المطلق هو غاية ما يريد أفلاطون من الفيلسوف أو الإنسان الفاضل أن يصل إليه. [المعرّبان].

(٣) «مثال» إضافة من عندنا لتوضيح النصّ. ويفسّر ابن رشد هنا جزائر الابرار (= السعداء، المباركين...)، مركزاً على الانسحاب من الحياة العامة من أجل التأمل في أواخر أيامهم. ومع ذلك فهي فكرة أفلاطون وليست من ابن رشد. [روزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٧ (٥٤٠ د)، ص ١٩٥. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٧ (٥٤١ أ)، ص ١٩٥. وبعد ذلك، سيشرح ابن رشد وجهة نظره حول إقامة المدينة الفاضلة، مضيفاً على أفلاطون ما يراه هو مناسباً لها. [المعرّبان].

سيوجّه عنايته نحو هؤلاء الناس، ولا سيما من تجاوز منهم العاشرة من عمره أو خلافه، ويدفع بهم إلى القرى والأرياف بعد أن يُنتزعوا من أهلهم لكي يتعلّموا الخصال والعادات الحسنة والتي بيّناها من قبل. وعلى هذا النحو، ستقوم هذه المدينة بأقصر زمن وأحسن طريقة وأيسرها.

ومن الملائم أن تعرف أن أحسن طريقة لوجود هذه المدينة هي تلك التي وضعت من قبل أفلاطون.

ولكن من الممكن أن تقوم بطرق أخرى، وإنْ كان ذلك يحتاج إلى زمان أطول، وذلك عندما يكون هناك وعبر فترة من الزمان تطول سلسلة من الملوك فاضلي السيرة من الذين يحكمون هذه المدن، حيث يُؤثِّرون كل التأثير على هذه المدن بصورة تدريجية إلى أن يحين الوقت الذي تقوم فيه الحكومة الفاضلة.

وتأثيرهم سيكون بطريقتين، وفي وقت واحد، أي قدراتهم وأفعالهم واعتقاداتهم. وهذا يعتمد في سهولتها أو عدمها على السنن[1] القائمة في زمان معيّن، وعلى قربها أو بعدها من هذه المدينة. وعلى الجملة فإن التأثير يعود على الأرجح إلى العمل الصالح أكثر مما للاعتقادات الحسنة في زماننا هذا[2].

ومن الممكن بيان صحة ذلك فيما خصّ هذه المدن، ولكن إجمالاً لن يكون من الصعب على الذي أتمّ تعلّم كل أقسام الفلسفة[3] وانحرف عن رأي أفلاطون أن يدرك أنه سيكون صالحاً بالاعتقاد فقط.

والمدن الصالحة في أعمالها تُدعى بالإمامية[4]. وقد تم الحديث من قبل عن هذه

---

(١) أي الدساتير والقوانين، وهي عند روزنتال: laws، وعند ليرنر: nomos. [المعرّبان].

(٢) لقد لاحظنا في هذه الفقرات مساندة ابن رشد لوجهات نظر أفلاطون، ولكن مع الاعتقاد في الوقت نفسه أنه توجد طريقة أخرى لقيام هذه المدينة والقوانين أو النواميس التي أشار إليها. وهذه الطريقة ليست كما هو واضح تلك الممارسة المتمثلة في الشريعة. واضح ذلك من اشارته في هذه الفقرة إلى السلوك الصحيح بالإضافة إلى الاعتقاد الصحيح، والاعتقادات الفلسفية التي هي بأكملها خاصة بالسنن الإلٰهية التي شرّعها الله للنبي. ولا يوجد أدنىٰ شك في أن ابن رشد كان يضع نصب عينيه دولة الموحدين التي هو جزء منها، وإنْ كان لم يتم الإيفاء بهذه الشروط التيْ وضعها من قبل. وقد علمه أفلاطون أن الحكم الصالح أمر أساسي مثل الاعتقادات الصالحة. [روزنتال].

(٣) عند ليرنر: أقسام العلم parts of science، وعند روزنتال: أقسام الفلسفة parts of philosophy. [المعرّبان].

(٤) هي عند ليرنر: aristocratic (= الارستقراطية)، وعند روزنتال: priestly أي الكهنونية (= الإمامية). واشارة ابن رشد هنا هي إلى كتاب تلخيص الخطابة لأرسطو. انظر نشرة عبد الرحمٰن بدوي لهذا =

المدينة الإمامية وأنها كانت موجودة عند الفرس الأوَل. إذن، فإن كل ما يعتقده أفلاطون عن وجود المدينة الفاضلة ودستورها وكيفية وضعه قد تمّ بيانه من قبل.

ومن هذا الجزء[1]، بقي لنا أن نتكلم عمّا يخصّ المدن البسيطة[2] التي هي مدن ضالّة، وكيف تمكن معرفتها، وكيف تتحوّل المدينة الفاضلة إليها، وكيف تتحوّل مدينة بسيطة إلى مدينة بسيطة أخرى؟

وفي ما يخصّ بحث كيفية قيام مثل هذه المدن البسيطة، ونوع الدستور الذي وصلت من خلاله إلى الرذيلة القصوى، التي يتم توارثها بأيسر طريق ممكن، فإن بادىء الرأي هو أن معرفة كل ذلك ليس ضرورياً لطالب هذا العلم[3].

وبصورة مماثلة، فكما أنه يكفي بالطبيب معرفة السموم بالقدر الذي يتيح له إدراك طبيعتها ومعرفة أنها السموم التي يجب أن يحترس منها المرء، ولكن فيما يخص معرفتها فإنه لا يشغل نفسه بالطريقة التي توضع فيها وتُركّب، كذلك الأمر مع الفيلسوف هنا في علاقته بهذه

= الكتاب، بيروت (د.ت)، حيث يذكر فيه (ص ٦٩)، حكومة الفرس الأُوَل، ونصّ قوله هو التالي: «وهذا التسلط الذي ذكره صنفان، رئاسة الملك وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية؛ والثانية، رئاسة الأخبار وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط، وهذه تُعرف (بالإمامية) ويُقال إنها كانت موجودة في الفرس الأُوَل فيما حكاه أبو نصر (= الفارابي)». قارن أيضاً: ابن باجة، تدبير المتوحد، ص ١١ (س ٤٢)، الذي يعزو مثل هذا الدستور الارستقراطي (= الإمامي) إلى الفرس القدامى. وفي تعداده الدساتير المختلفة يشير إلى المدينة الإمامية، وإلى أنّ دولة الامام في عصره لا تصل إلى مستوى المدينة الفاضلة. وقد ذكر روزنتال بأنه لم يكن قادراً على الوصول إلى العبارة الخاصّة بالفرس الأُوَل في أيٍّ من مقالات الفارابي. [المعرّبان].

(١) يقصد بهذا الجزء: «العلم السياسي»، الذي هو الجزء الثاني من العلم المدني الذي ذكره في أول تلخيصه. قارن: الجمهورية، ك ٨، (٥٤٤ أ)، ص ١٩٨، في ما يخصّ مضادات المدينة الفاضلة. [المعرّبان].

(٢) عند روزنتال simple states in error، وعند ليرنر: unmixed, erringaties. وهذه المدن البسيطة كانت قد ذكرت سابقاً من قبل الفارابي في المدينة الفاضلة، ص ١١٠، وكذلك في كتاب السياسة المدنية (الهند)، ص ٥٧ (س ١١)، وص ٥٨، وص ٧١ (س ٦). وهي أربع مدن. والمدن البسيطة أو غير المركبة ذُكرت هي الأخرى من قبل أفلاطون في محاورة رجل الدولة، أنظر ترجمة نصور للكتاب، ومحاورة القوانين. كذلك انظر المقالة الأولى من هذا التلخيص (الفقرة ٢٤)، وأيضاً تلخيص ابن رشد لكتاب الأخلاق حيث يذكر أربع أو خمس مدن بسيطة (الورقة ٧٩ أ). كذلك انظر المقالة الثالثة من هذا التلخيص حيث ترد إشارة إلى ذلك، مع ملاحظة ان ابن رشد يتابع هناك ابن باجة في مصطلح المدن البسيطة بدلاً من الفارابي في أسماء المدن الضالّة. [روزنتال].

(٣) يقصد ابن رشد بطالب هذا العالم: العلم السياسي. انظر كذلك: أفلاطون، الجمهورية، ك ٨ (٥٤٥ أ)، ص ١٩٨. [المعرّبان].

المدن الضالة، حيث إنه يكفي له إدراكها ومعرفة نوع الشرور التي تدخل منها إلى داخل المدينة الفاضلة. ولهذا اهتمّ **أفلاطون** بنوع التحوّل الذي يجعل هذه المدينة الفاضلة تتحول إلى تلك المدن، وبأية طريقة يكون ذلك، وما وجه التشابه والتضاد بين هذه المدن، وما الذي سيحدث لها في الأخير؟

هذا إذن آخر ما تضمنته هذه المقالة، ونبدأ الآن بالمقالة الثالثة من هذا الجزء.

المقالة الثالثة

مضادات المدينة الفاضلة ودساتيرها[1]

---

(١)

وبعد أن أتممنا كلامنا في هذا الجزء عن هذا النوع في المدن، أي الكلام حول دستور المدن الفاضلة، انتقل أفلاطون[2] للحديث عمّا بقي له من هذا العلم، أي الكلام حول دساتير المدن غير الفاضلة[3]، وهي التي تُدعى بالبسيطة، وفي أنواعها، وكيف تتحوّل الواحدة إلى الأخرىٰ، وهل يوجد تشابه بينها وبين المدينة الفاضلة، وكذلك في ما بين بعضها البعض. كذلك يوضّح أفلاطون نوع الدستور المضاد بالكلّية للمدينة الفاضلة[4]، وكذلك بقية أنواع المدُن المضادة الواقعة بين هذين الدستورين[5]، أي الدستور الفاضل ومضاده بالكلية، والتي تُعتبر متوسطة بينهما. كما يبيّن أيضاً كيفية ترتيب هذه المراحل المتوسطة في علاقتها بالطرفين، مثلما هي الحال مع المضادات الأخرى، واللذين يوجد بينهما أكثر من وسط واحد، حتىٰ ولو كانت مختلفة.

ومثال ذلك، اللون الأبيض يضاد اللون الأسود، ويوجد بينهما ألوان تتوسط هذين اللونين، وإن كان ترتيبها بحدود معروفة، أي أن بعضها أقرب إلى اللون الأبيض والآخر أقرب إلى اللون الأسود[6].

---

(١) هذا العنوان الذي وضعناه لهذه المقالة هو من عندنا، ويتناسب مع مضمونها، حيث يشير فيها ابن رشد بالبحث المعمق إلى المدن الجاهلة، البسيطة، الناقصة، التي أشار إليها في آخر المقالة الثانية، ويفصّل القول فيها هنا. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٨، ص ١٩٦ وما بعدها. وهذا الكتاب يتضمن الحديث عن المدن المضادة للمدينة الفاضلة بالتفصيل، وهو ما سيفعله ابن رشد أيضاً متابعاً في ذلك أفلاطون. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٨ (٥٤٤ أ)، ص ١٩٨. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٨ (٥٤٤ جـ ـ د)، ص ١٩٨: «وأخيراً الحكومة الزاهية وهي الاستبدادية المغايرة لكل الحكومات الآنفة، بل هي أشر أدواء الدولة». [المعرّبان].

(٥) الإشارة إلى المدينة الفاضلة من جهة وإلى المدينة الاستبدادية المضادة بالكلّية من جهة أخرىٰ. [المعرّبان].

(٦) لاحظ هنا في هذا المثال، كيف تتضح الصورة بين المدن القريبة من المدينة الفاضلة والمدن القريبة =

هذه هي، إذن، حال هذا الدستور، فإن وجود الطرفين المتضادين لا بد أن يقوم أولاً من تحولهما إلى الوسط، وسوف يحدث هذا استناداً لترتيب هذا الوسط، أي أنه سيتحوّل أولاً إلى ما هو أقرب إلى الوسط، وفيما بعد إلى الذي يليه، وهكذا إلى أن يتحوّل بالكلّية إلى الطرف المضاد للأول(١).

وسنبيّن ذلك بالتفصيل عندما نصل إلى تعليق أفلاطون حول هذه النقطة. وبصورة مشابهة، فإنّا سنقوم بمماثلة بين نوع الرجال الذين يحكمون على واحد واحد من هذه الدساتير(٢)، وما له علاقة بخواصه التي له بالطبع، وبين الملذّات التي يحصلون عليها من كل دستور ومن كل إرشاد(٣).

إذن، هذه هي ما تتضمنه ضرورةً هذه المقالة مما صرّح به أفلاطون، وسوف نوضّح كلّ قول جاء في هذه المقالة.

نقول إن أفلاطون يرى أن الدساتير البسيطة(٤) التي توجد بموجبها المدن خمسة(٥) أنواع بصورة عامة: النوع الأول هو الدستور الفاضل(٦)، والذي تم بيانه من قبل، والثاني هو الدستور القائم على المجد والشرف(٧)، والثالث هو حكم القلة، وهو الحكم القائم على

= من مدينة الاستبداد، وكأنه يريد أن يقول إن هناك مدناً يمكن أن تُعتبر فاضلة نوعاً ما وهو ما سيتحدث عنه لاحقاً. [المعرّبان].

(١) انظر: أفلاطون، طيماوس (بربارة)، ص ٣١٥ ـ ٣١٧، فيما يخصّ الألوان المتعددة الأبيض والأسود وما بينهما؛ وقارن: جوامع جالينوس لطيماوس أفلاطون، (نشرة بدوي)، ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام، ص ١٠٦ عن الألوان وعلاقتها بالرؤية. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٤ د ـ هـ)، ص ١٩٨. [المعرّبان].

(٣) الإرشاد (= عند روزنتال: directive، وعند ليرنر: guidance) يعني «الدلالة» عند ابن ميمون، وكلمة «إرشاد» أكثر تحديداً، لأنه يعني بها كيف يستعين ذلك الحاكم بالدستور دليلاً ومرشداً لحكمه؛ قارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١٠٧: «أن يكون له جودة ارشاد». [المعرّبان].

(٤) في الفقرات الآنفة يقدم ابن رشد تلخيصاً سريعاً لما سيذكره فيما بعد مفصلاً عن المدن الناقصة (الضالة، الجاهلة، . . . = Imperfect states. وهي عند روزنتال: Simple constitutions، وعند ليرنر Unmixed governances).

(٥) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ك ٨ (٥٤٤ أ ـ هـ)، ص ١٩٨: «وأنواع الحكومات خمسة وصفات النفس خمس، . . أولها التي أتينا على وصفها، ويمكن أن نطلق عليها اسمين مختلفين، لأنها ملكية إذا حكمها الفرد، وارستقراطية إذا تعددّ الحاكمون. . .». [المعرّبان].

(٦) عند روزنتال: Ideal constitution (= الدستور المثالي)، وعند ليرنر: Virtuous governance (= الحكم الفاضل). [المعرّبان].

(٧) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٥ أ ب)، ص ١٩٩، وهو ما يُسمىٰ عند أفلاطون بالنظام الطموحي، ويقول عنه: «ليس عندي اسم أطلقه عليه، فأدعوه تيموكراسيةTimocracy». ويقابله عند الفارابي: =

المال[1]، ويُعرف أيضاً بحكم الرذيلة[2]. والرابع هو الحكم الجماعي[3]، والخامس هو الاستبداد[4].

وإذا ما انقسمت المدينة الفاضلة وحكومتها إلى قيادة الملك الواحد أو قيادة أكثر من واحد، يكون هناك إذن ستة أنواع للحكومات[5].

وإذا وجد في هذه الحكومة الرجل الذي تتوفر فيه الخصال الخمس مجتمعةً وهي: الحكمة، وجودة الفطنة، وحسن الإقناع، وقوة المخيلة، والقدرة على الجهاد، وأن يكون تام الأعضاء الجسدية، في أداء الأعمال الجهادية، عندها يكون ملكاً مطلقاً، وأن حكومته هي حقاً حكومة ملكية[6].

= مدينة الكرامة. انظر، المدينة الفاضلة، ص ١٠٨، وفي النص الانجليزي لروزنتال The leadership based on honor: (= حكم المجد والشرف)، وعند ليرنر: Primacy of honor.

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٥ جـ)، ص ١٩٩. ويسميه أفلاطون بحكم الاوليغاركية أو البلوتراكية، (Oligarchy). وعند روزنتال: Money، وعند ليرنر: Wealth. [المعرّبان].

(٢) و«الرذيلة» هي عند روزنتال: Vice، وعند ليرنر: Vile، ويقابلها عند الفارابي: مدينة النذالة (أو: البدالة). انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، إذ يقول عنها: «والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة». [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٥ جـ)، ص ١٩٩، ويُدعى الديمقراطي Democracy، ويسمى بحكم العامة أو الجمهور عند الفارابي، انظر: المدينة الفاضلة. واللفظ عند روزنتال هو: Community، وعند ليرنر: Multitude. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٥ د)، ص ١٩٩، وهو حكم الاستبداد Tyranny. ويقول عنه أفلاطون: «وأخيراً ندخل الدولة التي يحكمها مستبد، وننعم النظر فيها وفي النفس التي تمثلها»... ويقابله عند الفارابي مدينة أو حكم الغلبة أو القهر. ولفظة Tyrant، يناظرها باللهجة الدارجة «الأطْرون» أو «الطِّرون»، ومعناها الغبي، الذي استبدت به شهواته وطغت على عقله. [المعرّبان].

(٥) انظر حاشية ٥، ص ١٧٥، حيث أشرنا إلى هذين النوعين من الحكم الفاضل. ويؤيد هنا ابن رشد في هذه الفقرة ما ذكره أفلاطون من اصطلاحات حول هذه المدن (تيماركية، أوليغاركية، ديمقراطية، استبداد). وانظر، كذلك ما سيقوله لاحقاً. وقارن: أفلاطون، محاورة رجل الدولة (نصور)، الفقرة ٣٠١ جـ، ص ١١٢، حيث يذكر خمسة أشكال لهذه الحكومات. ولكنه في الفقرة ٣٠٢ جـ، ص ١١٥، يشير إلى سبعة أشكال. أما لفظة Simple (= البسيطة)، فلم يرد ذكرها عند أفلاطون في الجمهورية، ك ٨ (٥٤٤)، ص ١٩٨. وفي ص ١١٥ من محاورة رجل الدولة، يقول أفلاطون حول الحكومات السبع، إنّا إذا قسّمنا كل واحدة منها إلى قسمين يحصل معنا ستة أشكال، ويتميز الدستور الحقيقي عنها جميعاً فيكون السابع. ويقسم حكم الفرد إلى ملكية دستورية وحكومة استبدادية، وحكم القلة إلى ارستقراطية وأوليغاركية. أما حكم الكثرة (الديمقراطية) فقد أعطاه اسماً واحداً، ويقسمه الى حكم بحسب القانون، وحكم بدون قانون. وكما هو ممكن في الديمقراطية فهو ممكن في بقية الدساتير. [المعرّبان].

(٦) انظر: الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٧، فيما يخصّ ١٢ أو ١٣ خصلة مطلوب تواجدها =

ولكن إنْ كانت هذه الخصال مجتمعة بصورة متفرقة وفي أكثر من رجل، فإن الأول سيعاون في كمال هذه المدينة من خلال حكمته، والثاني من خلال جودة فطنته، والثالث من خلال حسن إقناعه، والرابع من خلال قوة مخيلته، والخامس من خلال قدرته على الجهاد. وعندها لا بد أن يوآزر الواحد منهم الآخر في إقامة الدستور والحفاظ عليه. وعندها يُدعى الحكام صفوة الأمراء(١)، وحكمهم يُسمى حكم الأخيار.

وقد يحدث أحياناً أن رئيس هذه المدينة قد يبلغ مرتبة الملك، ولكنه يمتلك العلم بالسنن التي يضعها الشارع(٢)، ويمتلك قوة الاستنباط للأحكام التي لم ينصّ عليها الشارع في أية قضية جزئية. وهذا النوع من العلم يُسمى عندنا بعلم الفقه(٣). فإن امتلك هذه الخصلة ومعها القدرة على الجهاد دُعي هذا الرجل بملك السنن(٤).

ومع ذلك، فإنْ لم يمتلك هاتين الخصلتين(٥) رجل واحد، أي القدرة على الجهاد

= في رئيس المدينة الفاضلة. ابن رشد يُنقص هذه المؤهلات هنا إلى خمسة، والتي تتطابق مع الخمسة أو الستة المشار إليها في المقالة الأولى من هذا التلخيص، والمتوافقة مع الخصال الست المنصوص عليها في كتاب الفارابي، فصول المدني (دنلوب). أما في كتاب المدينة الفاضلة، فإن هذه الخصال الست تُعتبر أساسية، إن لم يوجد هناك رجل يمتلك الصفات الـ ١٢ و١٣ التي من الممكن أن تتوافر، وهي مطلوبة، في الرئيس الثاني للمدينة. ويُعتبر كتاب فصول المدني مصدراً لابن رشد في هذا المجال. ويوافق ابن باجة على نظرة أفلاطون إلى سلبية خصلة «الخطابة»، ولكنها ليست موجودة عند الفارابي وابن رشد، وإن كانت من الخصال التي أشار إليها ابن رشد في هذه الفقرة ويلخصّ فيها باستطراد كافٍ أفلاطون بالاعتماد على الفارابي وأرسطو، رغم أنه يضمّنها آراءه النقدية في كل مناسبة. [روزنتال].

(١) أي الحكومة الارستقراطية، وهي الرئاسة الأمامية أو حكم الأخيار، التي تحدث عنها أفلاطون كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ويبدو هنا أن ابن رشد يحاذي الفارابي في هذا الجانب محاذاة لا يغفلها أي دارس لتراثهما. وكان ابن رشد قد وضع نصيب عينيه مؤلفات الفارابي، ولاسيما المدينة الفاضلة، وتحصيل السعادة، والسياسة المدنية وفصول المدني، ونهل منها بكل ما أوتي من قوة. قارن أيضاً: المدينة الفاضلة، ص ١١٠، فيما يخصّ الحكام الستة الذين يشتركون في حكم المدينة، حيث كل واحد منهم يملك خصلة من تلك الخصال. قارن كذلك: فصول المدني، ص ٥ وما بعدها، والذي يتطابق ابن رشد معه بالنص وبشكل واضح، وإن كان ابن رشد أكثر تحديداً مرة أخرى فيما يخصّ هذه الخصال. [روزنتال].

(٢) الشارع بالانكليزية Lawgiver، أي واضع الشرائع أو النواميس أو الدساتير. [المعرّبان].

(٣) واللفظ عند روزنتال :Jurisprudence، وكذلك عند ليرنر. [المعرّبان].

(٤) أو ملك الشرائع. انظر أيضاً: فصول المدني، ص٦٧(س ٣). ويجمع ابن رشد كلتا الفقرتين في صياغته الأكثر إيجازاً، وإنْ كان يترك الخصلة الأولى كما هي في فصول المدني، وهي التي تؤكد الحكمة. وتسمية ملك الدساتير أو القوانين أو السنن، مأخوذة من المصدر نفسه، وكلمة «الفقيه» اضافة من ابن رشد على النص. [روزنتال].

(٥) في الفقرات السابقة، قارن: أفلاطون، القوانين (٧٠٩ جـ ـ ٧١٠ هـ). ويتناول الفارابي في تحصيل =

والقدرة على الاجتهاد[1]، عندها من الممكن أن تؤول الرئاسة إلى حاكمين، كما هي الحال مع الكثيرين من خلفاء المسلمين[2].

ونحن نرى أنه يوجد هناك شكل آخر من الدستور يُسمى الحكم فيه بحكم طالب اللّذة، وهو الدستور الذي يسعى فيه الحكّام إلى اللّذة فقط[3].

وإذا ما التحق بهذا الدستور، دستور الضرورة، عندها تكون الدساتير ثمانية. أما ما خصّ الدستور الفاضل، فإنه قد تمّ بيانه من قبل[4].

= السعادة بالبحث الملك وواضع السنن في علاقته بالتأمل والسعادة القصوى. [المعرّبان].

(١) أي الفقيه، والذي له قدرة الاستنباط من الشرع. انظر في تعريفه: الفارابي، إحصاء العلوم، ص ١٣٠، حيث يقول: «وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يقترح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرّح فيها بالتحديد والتقدير..». كذلك، انظر: أفلاطون، الجمهورية، ك ٣ (٤٠٥ أ)، ويسميه «القاضي»، مقابلة «الفقيه المجتهد» عند ابن رشد. [المعرّبان].

(٢) قارن: المدينة الفاضلة، ص ١٠٧، والذي هو مصدر ابن رشد للحكم المشترك بين رئيسين للمدينة. ولكنه يُعدِّل في الخصال بناءً على كتاب فصول المدني، فيعطي صفة هذا الحكم حالة معاشة هي دولة الخلفاء المسلمين حصراً، وبينما أحد هذين الحاكمين في المدينة الفاضلة يجب أن يكون فيلسوفاً وهو الملك أيضاً في جمهورية أفلاطون، يكون الآخر في الحكومة الإسلامية هو المجتهد في الفقه، والذي له قدرة التحريض على الحرب والجهاد. إن إشارة ابن رشد إلى الخلفاء المسلمين إنما يدعم الطابع الإسلامي لهذا الحكم المشترك لاثنين من الرجال، وإنْ كان ذلك لم يشر إليه الفارابي في كتابه فصول المدني. انظر أيضاً: أفلاطون، القوانين، (٧١٠ د)، وكيف وحّد بين الملك والمشرع. [روزنتال].

(٣) في ما يخصّ حكم اللذة، انظر: الفارابي، المدينة الفاضلة (نادر)، ص ١١٠؛ كذلك السياسة المدنية (الهند)، ص ٥٩ (س ١٢)، ويسمّيها الفارابي مدينة الخسة بقوله: «والمدينة الخسيسة والاجتماع الخسيس هو الذي يتعاونون على التمتع باللذة المحسوسة من اللعب والهزل أولهما جميعاً، وذلك هو التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح...». [المعرّبان].

(٤) لاحظ هنا أن حكم الضرورة يعني أول الاجتماعات الإنسانية البسيطة، أي طلب سدّ الحاجات الطبيعية للإنسان من مسكن ومأكل وملبس، وهو ما أسماه ابن رشد بحكم الضرورة أو الحاجة. قارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١١٠، والسياسة المدنية، ص ٥٨ (س ٨)، ويسمّيها الفارابي بالاجتماعات الضرورية: «فالمدينة الضرورية والاجتماع الضروري هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في قوام الأبدان وإحرازه...». ولكن مع ذلك، فإن الحكومات التي ذكرها ابن رشد هنا ترجع إلى ما وصفه أفلاطون في الجمهورية في ما يخصّ الاجتماعات السياسية وخصائصها المميزة لها. لكن الفارابي هو الذي ابتكرها وتبناها من بعده ابن رشد؛ فلا أفلاطون ولا أرسطو هما من رفعاها إلى مرتبة مدينة الدستور على أساس التكافؤ مع التيموكراسية، الحكومة المبنية على أساس الثروة وحب المجد والشرف، أو الاستبدادية. ويُلاحظ هنا أيضاً أن الحكومات ودساتيرها أصبحت بنظر ابن رشد ثمانية أشكال، وإنْ كان أفلاطون في محاورة رجل الدولة قد جعلها سبعة. وهذا أيضاً ما يظهر قوة باع الفلسفة السياسية الفارابية، وهيمنتها الشاملة على كل النتاج الفكري =

(٢)

إن الدستور الذي يقوم على طلب المجد والشرف، هو الذي يُعين أهل المدينة بعضهم بعضاً بغرض الحصول على السمعة الحسنة، والأعمال الصالحة. وإنْ كان الشرف، حقيقةً، شيء موجود بين إنسان وإنسان، مؤداه اعتقاد الإنسان بأنه توجد سعادة في الدار الآخرة، ولهذا يتعاون الناس في ما بينهم.

كما يوجد شكل آخر من الشرف غير قائم على التعاون بين المُشرِف والمُشرَف عليه، وإنْ كانت الحال هذه، فإن المُشرِف يتعاون مع مُشرِف آخر من أجل الغنى والفائدة. ومثل هذا الشرف يقوم على التساوي، والمرء سيصرّ على التساوي قدر الإمكان لتعلّقه بسمعته، كما هو حاصل في المعاملات السوقية[١].

وفي ما يعني الشكل الأول من الشرف، فإنه لن يقوم على وجود الأشياء ذات القيمة التي يكون بها الشرف. وهذا الشكل من الشرف هو الجدير بالنظر والاعتبار، لأن الغاية القصوى للمدينة التي تُحكم بالشرف وتوزّع فيها الرئاسات على هذا الشكل، إنما يكون حكمها أقرب إلى المدينة الفاضلة. ومع ذلك فإنْ وجد اختلاف بينها وبين المدينة الفاضلة، فلأن المدينة الفاضلة لا يُعتبر الشرف فيها غاية بحد ذاته، وإنما مرتبط بالفضيلة، بينما في المدينة التي تُحكم بالشرف يكون الشرف هو الغاية لذاته، وغير مرتبط بالفضيلة[٢].

ومع ذلك، فإن الشرف عندهم إنما يقوم بالاستناد على الأشياء الملائمة والتي هي غاية

= السياسي العربي الإسلامي في العصر الوسيط. [المعرّبان وروزنتال].

(١) قارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١١٠، كذلك السياسة المدنية، ص ٥٩ (س ٢٠)، ويطلق عليها الفارابي اسم مدينة الكرامة واجتماع الكرامة. ولكن ابن رشد مرة أخرى يميل إلى الايجاز ويبرّر الخصال والاختلافات الأساسية بصورة واضحة. وهذه الفقرة مبنية على كتاب ارسطو، الأخلاق، ص ٢٨٨، وان الجملة الأخيرة من هذه الفقرة متطابقة مع الفارابي في كتابه السياسة المدنية، ص ٦١ (س ١٠ ـ ١٢)، حيث يقول: «على مثال ما عليه المعاملات السوقية». ويقول أيضاً: «وأمّا الكرامة التي تتساوى فربما كان. . .». [المعرّبان وروزنتال].

(٢) إن هذه الفقرة تمثّل تعليق ابن رشد الخاص واستنتاجاته، مركّزاً على الشرف بدلاً من الصداقة والعدالة كما يفعل أرسطو. أما تعليقه الممتاز حول التيموكراسية، فمن المحتمل أن يكون مبنياً على كتاب الأخلاق لأرسطو، ص ٢٩٤. وتأكيده على التشابه بصورة خاصة على الاختلافات الأساسية بين المدينة الفاضلة والمدينة التيموكراسية (الشرف) هو الملاحظة البارزة لمفكّر ترعرع في ظل دولة مسلمة. ومن الممكن الافتراض بأن التشابه فيما يتعلّق بالمدينة الفاضلة بشكلها الارستقراطي مرده إلى دستور أرسطو الثاني والتيموكراسية (الشرف). ويبدو ان ابن رشد أو المصدر الذي اعتمد عليه كان قد أساء فهم هذه العبارة، وان التماثل مع المدينة الفاضلة انما مصدره الفارابي في كتاب السياسة المدنية، ص ٦٣. [روزنتال].

بذاتها؛ وهذه الأشياء ذات القيمة بنظرهم من بين غيرها، إنما هي اليسار والحسب المشرِّف، وإما مؤاتاة أسباب اللّذة واللعب بالنرد وبلوغ الحد الأقصى من هذين، وإما بلوغ أكثر الضروري، وإما أن يكون الإنسان مخدوماً مكفياً كل ما يحتاجه من الضروري، وإما أن يكون نافعاً[1].

ويبدو أن الأشياء الأكثر ضرورية والتي تستحق الشرف[2] هي أن يكون مشهوراً بالغلبة. فإن أَجَلّ ما ينبغي أن يُكرّم الإنسان به عندهم هو أن يكون مشهوراً بغلبة في شيء أو شيئين أو أشياء كثيرة، وأن لا يُغلب إما بنفسه وإما لكثرة أنصاره أو قوتهم أو بهما جميعاً. فإن هذا عندهم من أحوال الغبطة التي تُنسب إلى الشرف ضرورة[3].

والأفضل في ذلك يُدعى كبير النفس، لا سيما إذا ما اقترنت به الغلبة في أشياء كثيرة، ويفعل كل ما هو نافع أو ما شابه، وإما أن تكون غلبته هذه قد واتته من جمال أو جَلدٍ واستهانة بالموت، فاعلم أن هذه من آلات الغلبة[4].

إن نوع الرجال الذين سيحكمون مثل هذه المدن بخصال الشرف والحسب سوف يقترن حكمهم بكلّ شيء ذي يسار، وإنْ كان أولئك الذين من بينهم وممّن شرفهم لا يمكّنهم من أن يكونوا أحراراً بإطلاق، سوف يحكمون كل ما هو جزئي، وبذلك فهم سادة من جانب وعبيد من جانب آخر[5].

---

(١) انظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٦٠ (س ١٠ ـ ١٥). وهو نصّ ما ذكره ابن رشد أعلاه، وإن كان ابن رشد يضيف فقط كلمة «الحسب المشرّف»، وكذلك يجعل اللعبة «النرد». والنرد لعبة وضعها أحد ملوك الفرس وتُعرف بالعامية بلعبة «الطاولة». كما يحذف إشارة الفارابي إلى «الجاهلية» التي يعزو الفارابي إليها لفظة الشرف هذه. [المعرّبان وروزنتال].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٨ ب ـ د)، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١، بصدد عبادة اللّذات عند الشخص التيموكراسي. [المعرّبان].

(٣) لاحظ هنا ان ابن رشد ينقل نصاً من الفارابي، السياسة المدنية، من ص ٦٠ (س ١٨) إلى ص ٦١ (س ١٣). [المعرّبان].

(٤) انظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٦١. ان ابن رشد هنا يتابع الفارابي بصورة دقيقة، وإن كان ابن رشد يتوسّع أكثر من الفارابي في إصراره على السيادة بإطلاق للشخص الذي يمتلك حب إراقة الدماء والنصر، وإنْ كان الفارابي في كتاب السياسة المدنية، ص ٦٤ (س ١١)، يعني بها فعلياً الغلبة والقهر والإذلال.. ولهذا نلاحظ هنا إشارة إلى الاستبداد، الذي هو الشخص «الموناركي» عند أرسطو. انظر الأخلاق (بدوي) ص ٢٩١. ولقد سبق وتمت الإشارة إلى كبر النفس أيضاً عند الفارابي في المدينة الفاضلة، ص ١٠٦، وإن كانت هذه الخصلة مذكورة ضمن خصال رئيس المدينة الفاضلة، وهي موازية للشرف والغلبة والحسب. وفي تحصيل السعادة، فإن هذه الخصلة هي للفيلسوف الحق، باعتبارها أحد الشروط التي أشار إليها أفلاطون في الجمهورية (٤٤٧ أ)، ص ١٤٧. [روزنتال].

(٥) قارن: الفارابي، السياسة المدنية، (الهند)، ص ٦١ (س ١٣). ابن رشد هنا يقبل بوجهة نظر الفارابي =

ولهذا السبب ما يُقال عن المنصور بن أبي عامر الذي كان يغشى مجالس اللهو والزينة والأعراس، ويقول: لينصحني ذلك الذي يعتقد أنه أمير المؤمنين بالتواضع مع الناس ليعلو شأني عندهم وسأفعل، لأنه لا يعظم النفس إلا من يُهينها(1).

= القائلة بأن شخصاً واحداً هو نفسه القابل لأن يكون حاكماً ويقبل الرئاسة، وهي وجهة النظر التي عارضها مسبقاً وبشكل آخر في المقالة الثانية من هذا التلخيص (الفقرة ٩). [المعرّبان].

(١) لاحظ هنا أن ابن رشد ينظر إلى المنصور بن أبي عامر من خلال كونه حاجباً ووزيراً للخليفة، وسنفصّل ذلك بعد قليل. وان رئاسته للمدينة رئاسة جزئية وليست وفق المبدأ القائم على الشرف والحسب، ولهذا ذكر ابن رشد عنه هذا القول، من أن ابن أبي عامر كان يريد أن يتشرّف أمام الخليفة إذا ما دُعي إلى ذلك، لأن رئاسته رئاسة جزئية (حكم جزئي) وليس حكماً مطلقاً. وقد ذكر ابن رشد في موضوع آخر من كتابه تلخيص الخطابة (بدوي)، ص ٢٤١ ما يفسّر النصّ أعلاه حيث يقول: «وموضع آخر وهو أن يجعل ما ليس بعلّة لشيء علّةً له، وذلك بأن يؤخذ الكائن مع الشيء أو بعده سبباً لوجود الشيء من غير أن يكون سبباً. فإن الخطباء يستعملون ما بعد الشيء مكان ما من أجله يكون الشيء، ولا سيما في المشورة كما لو قيل إن تدبير ابن أبي عامر كان من أجل شر قصده لأن فتنة الأندلس كانت بعده...» والمنصور بن أبي عامر هذا، اسمه بالكامل هو المنصور الحاجب أبو عامر محمد بن عبد الله بن أبي عامر القحطاني المعافري الأندلسي، مدير دولة المؤيّد بالله هشام بن المستنصر بالله الحكم بن عبد الرحمٰن الأموي. بويع المؤيد بعد بعيد أبيه وله تسع سنين، فكان أبو عامر المنصور هو الحاكم المطلق. وكان من أعظم الأبطال الذين ظهروا في الأندلس، وفتحوا عدة فتوحات. قارن: حاشية بدوي، ص ٢٤١، وكذلك: بطرس البستاني، دائرة المعارف، مج ١، بيروت ١٨٧٦، ص ٣٦٣، الذي يقول عنه إنه «صاحب شرق الأندلس من بني ملوك الطوائف، بُويع له بشاطبة سنة ٤١١ هـ، أقامه الموالي العامريون عند الفتنة البربرية فاستبد بها. بايعوا له سنة ٤٠٩ في المرية...». أما بالنثيا في كتابه تاريخ الفكر الأندلسي فيقول عنه في ص ٦٩ «الوزير الخطير العظيم السلطان»؛ وفي ص ٦٥: «ولقد صحب المنصور بن أبي عامر في بعض غزواته أربعون شاعراً من كل طبقة ليقولوا الشعر في غزواته»، وفي ص ١٢: «واستبد بالأمر وحده، وقهر الأندلسيين على الطاعة لحكومة استبدادية عسكرية، فكانت النتيجة أن اضطرمت نيران الفتنة التي قصمت ظهر الأندلس بعيد وفاته، وهو ما أشار إليه ابن رشد في الخطابة». ويقول بالنثيا إن من نتائج استبداده كذلك أن تعثرت الحضارة الأندلسية في سيرها على يديه. وهنا اشارة مهمة تتعلّق بالمنصور هذا، وهي أنه كان أول أمره شغوفاً بالفلسفة، فأنكر منه الفقهاء ذلك. ففي ص ٣٢٣ يقول بالنثيا في ما خصّ موقف الفقهاء من الفلسفة: «واستطاعوا أن يثيروا عليه غضب العامة، فرأىٰ، وهو السياسي الكيّس البعيد المطامح، أن يضحّي بشغفه مقابل غاياته، وأمر بإحراق كل ما كان في مكتبة القصر من كتب الفلسفة والفلك وغيرها من العلوم التي لا يرضىٰ عنها الفقهاء، حتىٰ يستعيد حب الناس له». وفي ص ٤٥٠ يقول: «وقد اضطهد المنصور هذا الفلسفة وأصحابها تحبباً إلى عوام الأندلس، ولم يستثنِ من فروعها إلاّ الحساب والطب». وللتوسّع عن شخصية ابن أبي عامر وحكمه، انظر: د. علي محمد حمودة، تاريخ الأندلس السياسي والعمراني والاجتماعي، ص ٢٢٧ وما بعدها، حيث يصفه حمودة بالقول: «من طالب علم إلى ديكتاتور...». ويبدو من خلال استعراض هذه الأقوال وأقوال أخرىٰ سنعرضها لاحقاً أن ابن رشد كان ينظر إلى ابن أبي عامر هذا نظرة سلبية، مليئة بالسخرية والهزء، لأنه وقف موقفاً مضاداً من الفلسفة والحركة العقلية. [المعرّبان].

وفي هذا الحكم، يتّخذ الحكّام الثمين من الملابس مثل العباءات المنسوجة من الحرير والموشاة، ويجلسون على آرائك مصنوعة من الذهب، وهم بهذا يظنون أنها علامات للكمال والعلم. والأكثر كرامة من بين هؤلاء الذين يمارسون الحكم من تجتمع فيه كل هذه الرغبات، ولديه المقدرة على أن يوزّعها بينهم بالتساوي ويحافظ عليها. وهذا هو العدل في تلك المدينة[1].

ويبدو أن هذه المدينة هي المدينة الأكثر تميّزاً من بين المدن غير الفاضلة، لأنها تبغي الفضائل التي يُظن أنها فضائل أولاً بالأعمال الحميدة قياساً إلى المبدأ الأول. ولهذا فإن أمثال هؤلاء الحكّام يسعون على الأغلب إلى الأفعال التي يُمدحون بها ويُجلّون ويُعظّمون، ظانين أن ذكرهم سيبقى زمناً طويلاً بعد مماتهم.

إن هذا النوع من الحكم هو القائم على المجد والشرف، ومن النادر أن تجده في الأمة التي على الفطرة. ولئن كان وجود مثل هذه المدينة في غاية الصعوبة، لكنك تعلم أن هذا النوع من الحكم هو القائم بيننا غالباً[2].

(٣)

وبالنسبة لحكم النذالة[3]، فإن الحكام فيه هم الذين يهتمّون بالثراء والمال وجمعه

---

(١) انظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٦١ (س ٢ ـ ٧). وهذه الفقرة تعبّر عن موقف ابن رشد أيضاً. قارن كذلك: أرسطو، الأخلاق، ص ٢٥٤ وما بعدها. وعن المساواة والقابل للمساواة، انظر الفقرة ٢ من هذه المقالة؛ كذلك: أرسطو الأخلاق. ص ٢٠٠ ـ ٢٠٣، وتلخيص ابن رشد له في الورقة ٣٩ أ. [روزنتال].

(٢) ان ابن رشد في هذه الفقرة يشير مرة أخرىٰ إلى عصره وإلى الأوضاع القائمة فيه. وهو هنا يمارس دور فيلسوف التاريخ الواعي بحقيقة ما يقوله، حيث إنّه يرمز هنا إلى الدول التي قامت بعد حكم الخلفاء الراشدين وحتى زمانه، بأنها دول قامت على حكم الشرف والمجد والسمعة والحسب، وهو ما سيشير إليه لاحقاً في هذه المقالة. قارن: أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٦٢ (س ١١ وما بعده). وبالنسبة للنقاش المطول حول الحاكم بالشرف الذي يمتلك الثروة العظيمة، فإنه محذوف من ابن رشد هنا لدىٰ معالجته الأولية لدساتير المدن المضادة، انظر، أيضاً: السياسة المدنية، ص ٦١ ـ ٦٣، والتي يشير فيها الفارابي إلى «أن هذه المدينة هي خير مدن أهل الجاهلية»، وفي نصّ ابن رشد «أصبحت خير المدن غير الفاضلة». [المعرّبان وروزنتال].

(٣) في ترجمة روزنتال: Vicious، وعند ليرنر: Vile. ونصّ الترجمة الحرفية هو: حكم الرديئين أو الضالّين، وقد ارتأينا أن نستعير اصطلاح الفارابي نفسه. واعتباراً من هذه الفقرة، سيبدأ ابن رشد بالإشارة إلى المدينة الأوليغاركية. انظر: أفلاطون، الجمهورية، ك ٨ (٥٤٨ أ)ص ٢٠٠، وكيف تنشأ من المدينة التيموكراسية، ومن خصائصها أن فطرة أهلها الجشعة تسوقهم إلى إنفاق أموال الآخرين مع الضنّ بأموالهم هم، لأنهم يقدّرونها عظيم القدر، ويكتمون أمرها. [المعرّبان].

والاستكثار من كل ما هو ضروري، في مقابل الشحّ والتقتير عليها بأي شيء لأنفسهم(١).

والرئاسة فيها تنقسم إلى نوعين: رئاسة بالطبع ورئاسة بالتواضع(٢). والرئاسة بالطبع هي التي يسعى من خلالها الشخص إلى إكمال ما ينقص وجوده بغيره، مثل المأكول والملبوس والمسكون وكل ما يسمح بالاستكثار في ذلك، وكل ما له صلة بخدمة هذه الأشياء والمواد التي تصنع منها.

أما الرئاسة بالتواضع فإنها تتألف من الدراهم والدنانير وما شابهها، وإن كان لا يعوض ما يعتور الشخص من نقص بطبعه، ولهذا فإنها ليست موجودة في كل المدن؛ إنها ضرورية فقط للانقياد في حكومة الجمهور لوجود التبادل والمقايضة بين المال والسلعة(٣).

ولهذا، فإن الدراهم والدنانير(٤) إنما هي تخصيص ملائم لأي نوع من المال يقوم مقابل أداء خدمة، وإن الذي يستحصله يكون عارفاً بما يستحصل مع تخصيص للقيمة الملائمة لذلك. وهو مبدأ أول لتقييم الأشياء وقياسها. ولهذا يظن المرء أن المال الأكثر فائدة هو الذي

---

(١) في المدينة الفاضلة، ص ١١٠، هي المدينة البدالة؛ وفي كتاب السياسة المدنية، ص ٥٨ (س ٨) وص ٥٩ (س ٣)، هي مدينة النذالة. ويعرّفها الفارابي بقوله: «إن أهلها هم الذين يتعاونون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار... والشحّ عليها وأن لا ينفق منها إلاّ في الضروري مما به قوام الأبدان...». وفي ما بعد يتعامل الفارابي وبصورة مسهبة مع مسؤولية الرئيس لتوفير ضروريات الحياة لرعاياه. انظر: ص ٥٨ (س ٢٠)، وص ٥٩ (س ٢) من السياسة المدنية، حيث يقول: «ورئيس هؤلاء هو الذي له حسن تدبير وجودة احتيال في أن يستعملهم في ما ينالون به الأشياء الضرورية وحسن تدبير في حفظها عليهم، والذي يبذل لهم هذه الأشياء من عند نفسه». ويعرّف ابن رشد طبيعة حكم ودستور هذه المدينة بعبارات الفارابي نفسها، كما هي في السياسة المدنية، ص ٥٩ (س ٣ ـ ١٠). وإن هذه المصطلحات تساعد على فهم هذه الفقرة عند ابن رشد بحسب ما هو موجود في النص العبري، الورقة ٨٢ (س ٢٢)، وهي تقابل ما ذكر في كتاب السياسة المدنية ص ٥٩ (س ١)، حيث يقول الفارابي: «وحسن تدبير في حفظها عليهم..». وفي ص ٥٩ (س ٣ ـ س ٦) من السياسة المدنية، يقول: «نيل الثروة واليسار... وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها لا يشي سوى بمحبة اليسار فقط والشحّ..». قارن أيضاً: أرسطو، الأخلاق (بدوي)، ص ٢٩٤، وتلخيص ابن رشد له، الورقة ٤٩٦. [المعرّبان وروزنتال].

(٢) عند روزنتال هي: إما arrangement أو convention، وتعني العرف أو التواضع أو الاتفاق، وعند ليرنر هي: convention. [المعرّبان].

(٣) انظر: أرسطو، الأخلاق، ص ١٨٧، حيث يقول في ما خصّ نصّ ابن رشد أعلاه: «فصار الدينار بدل الذي يُعطى بدل الحاجة بنوع الإتفاق...». [المعرّبان].

(٤) يقول أرسطو إن لفظة الدينار تعني الناموس؛ ومن هنا قوله: «ومن أجل ذلك له هذا الاسم: دينار من أجل أنه ليس بالطبع، وإنما هو بالناموس؛ فإن اسم الدينار باليونانية: الناموس..». انظر: الأخلاق، ص ١٨٧ ـ ١٨٨. [المعرّبان].

يأتي من طريق الجباية والمكوس[1]، التي هي الأكثر ضمانة في تحصيله والأسهل في نقله[2].

وأمير هذه المدن هو أيسرهم[3] وأقدرهم على جودة التدبير. وإذا جمع إلى جانبها القوة بالسيف، فإنه بذلك يُكسبهم اليسار ويحفظه عليهم دائماً، مما يؤهله أن يكون سيد هذه المدينة. وإن المال إنما يحصل عليه أولاً من الأشياء الضرورية مثل الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك[4].

إذن، فهذا الاجتماع يقوم على المال، وهو الغاية التي يرمي إليها من هذا الاجتماع، ويُدعى هذا النوع من الحكم بحكم القلة[5]، لأنه ما دامت هناك رغبة في استحصال الملكية،

---

(١) المكوس لفظة عربية تعني الجباية، والماكس: العَشّار، وفي الحديث الشريف «لا يدخل صاحب مكس الجنة»، والمكس ما يأخذه العشار. انظر مادة «مكس» عند الرازي، الصحاح، ويعني المكس عنده جبي المال وفي البيع نقص الثمن أي الضريبة. [المعرّبان].

(٢) فيما يخصّ الفقرات السابقة، انظر: أرسطو، الأخلاق، ص ١٨٨ وما بعدها؛ وكذلك ص ٣٠٥ وما بعدها، وراجع المقالة الأولىٰ من هذا التلخيص، الفقرة ٢٢. هذا ويقوم الفارابي بالتمييز ذاته بين الضروريات دون تحديدها، وإن كان يتحدث عن الزراعة والصيد وما شابه، انظر: السياسة المدنية، ص ٥٨ (س ١٦)، وص ٥٩ (س ٣، س ١٠ ـ ١٢). وابن رشد قد أعاد هنا ترتيب ما وجده عند الفارابي ودمجه مع تعليق أرسطو في كتاب الأخلاق، ص ١٨٨، أي المأكل والملبس والمسكن. والتمييز بين ما هو بالطبع وما هو بالعرف (بالتواضع أو الاتفاق)، رأيناه عند ابن رشد فيما سلف، وهو يميز بشكل حاد بين ما يسميه الفارابي بمدينة الضرورة [السياسة المدنية، ص ٥٨ (س ١٦)] التي توفّر ضروريات العيش فقط ولا تحتاج إلى الأموال، وحكومة الجمهور التي يجب الإيفاء بحاجاتها الاقتصادية من الناحية التجارية. انظر كذلك: السياسة المدنية ص ٥٨ (س ١ ـ ١٣)، وص ٥٩ (س ١٢). وفي النص العبري الذي يستعمل الألفاظ الفارابية ذاتها، ص ٥٩ (س ٤): «ما قام مقامها من الدرهم والدينار. . .»، لكن ابن رشد يتحدث عن الممتلكات عن طريق الافتراض بأنها تتألف من الأموال وما يقوم مقامها. وهذا القول يتفق مع أرسطو، بينما الفارابي يتحدث عن الحصول على الضروريات أو ما يحل محلها مثل المال. انظر: السياسة المدنية، ص ٥٩ (س ١١). وبصدد المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك، انظر ما سيقوله ابن رشد في الفقرة القادمة. ومعظم ما جاء في هذه الفقرات إنما هو ملاحظة ابن رشد الخاصة حول قيمة المال واستعماله. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٠ هـ ـ ٥٥١ ب)، و(٥٥١ هـ ـ ٥٥٢ ب)، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣. ونصّ ما يقوله أفلاطون هو: «فيتهافتون على حشد المال، فيفقدون الفضيلة ويفقدون قدرهم بقياس ذلك التهافت... فبعد ما كان أشخاص كهؤلاء محاربين طموحين تحوّلوا عبّاد الأرباح، فيمدحون الأغنياء ويجلّونهم، ويولونهم المناصب ويزدرون الفقراء ويهملونهم. . فهذه واحدة من مساوىء الأوليغاركية، وهي محزنة... وتخسر مدينة كهذه وحدتها، وتصير اثنتين، والواحدة مؤلفة من الفقراء والأخرىٰ من الأغنياء، والفريقان ساكنان معاً، يكيد أحدهما للآخر...». [المعرّبان].

(٤) هذه الجملة وما فيها من اصطلاحات فارابية خالصة، استعملها ابن رشد هنا في موضعها. انظر: السياسة المدنية، ص ٥٩ (س ١١ ـ ١٢). [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥١ د)، ص ٢٠٣: «هذا هو النظام الأوليغاركي بالحرف الواحد...». [المعرّبان].

فإنها ستكون قلّة بالضرورة، فيما ستكون الأكثرية في هذه المدينة من الفقراء، وكما سيأتي القول فيه[1].

(٤)

وأما الاجتماع القائم على السياسة الجماعية[2]، فغايته أن يكون الفرد فيه حراً من أي قيد، وهذا يعني أن المرء يفعل أي شيء ترغب فيه نفسه وتقوده إليه[3].

ولهذا سوف تتوفر في هذه المدينة الجماعية كل الأشياء التي تتوفر في بقية المدن، وبالتالي سيقوم فيها أُناس يرغبون في المجد والشرف، وأُناس يرغبون في امتلاك المال، وأناس يرغبون في التسلّط والاستبداد، ولربما نجد فيهم من يمتلك سائر الفضائل[4].

وهكذا، فإن كل الصناعات والحرف والرغبات توجد في هذه المدينة، مما يعني أنه سوف تقوم على طول الزمان كل المدن الأخرى فيها، سوى المدينة الفاضلة[5].

وبادىء الرأي أنه سوف لا تقام سلطة في مثل هذه المدينة سوى عن طريق إرادة هؤلاء الذين يقبلون السيطرة، أو بسبب الدساتير الأولى. ويظن أنه من غير الملائم، في ما يعني خصال هذه المدينة، وجوب السماح بكل شيء لأي شخص فيها، لأنهم فيما بعد سيصلون إلى حد يضطرون عنده إلى أن يتقاتلوا في ما بينهم ويسلب بعضهم بعضاً، طالما أن مثل هذا هو

---

(١) إن هذه الفقرة غير موجودة عند الفارابي، حيث لم يشر إليها في كتاب السياسة المدنية ولا في المدينة الفاضلة. [المعرّبان].

(٢) أي الحكم الديمقراطي، أو حكم الجمهور بحسب الاصطلاح العربي القديم. انظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٦٨؛ وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك ٨ (٥٥٧ ب)، ص ٢٠٨. [المعرّبان].

(٣) يقول ابن رشد عن هذه السياسة الجماعية، في كتابه تلخيص الخطابة، ص ٦٨ ما نصه: «فأما المدينة الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت لا عن استئهال إذ كان ليس في هذه المدينة لأحد على أحد فضل». كذلك يحدد أبعادها مقارناً إياها بغيرها من المدن، فيقول: «إن سياسة الحرية (الجماعية): العدل في ذلك أن يُلطم الرئيس مثل اللطمة التي لطمها...». [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٧ جـ ـ د)، ص ٢٠٩. حيث يقول أفلاطون: «وهذا النظام أجمل النظم لأنه مزخرف بكل أنواع السجايا فيلوح جميلاً كالثوب المزركش بكل أنواع النقوش...». [المعرّبان].

(٥) في ما يخصّ الفقرات أعلاه انظر: المدينة الفاضلة، ص ١١٠. ويسمّيها الفارابي المدينة الجماعية. والاختلاف الوحيد بين ابن رشد والفارابي هو أن الأول يعبّر بصورة إيجابية عما يعبّر عنه الثاني بصورة سلبية. قارن أيضاً: السياسة المدنية، ص ٦٩ (س ٣)، وص ٧١ (س ٣). والتقييم الايجابي لبعض خصائص السياسة الجماعية من قبل ابن رشد إنما يناقض فيه أفلاطون، وقد يُعزىٰ ذلك إلى الرؤية الدينية للفلاسفة المسلمين. ولكن لاحظ مرة أخرىٰ كم كان ابن رشد دقيقاً وواضحاً ومحدّداً في وصفه بلفظة «أحرار». قارن: المدينة الفاضلة، ص ١٧ (س ١٥). [المعرّبان وروزنتال].

إحدى الرغبات الموروثة في العديد من طباع الرجال[1].

ولهذا السبب، فمن غير الممكن أن يكون هناك شك في أن الدساتير الأولى المتعلّقة بالرجال كانت متداولة، أي الأماكن التي يختارها الرجال أولاً، عندما يأتون بدايةً إلى تلك المدينة، وكذلك الطعام الموجود فيها، ثم فيما بعد تظهر فيها الدساتير الثانية التي تتعلّق بالمعاملات والتجارة، ثم الدساتير الثالثة التي تتعلّق بالرغبات وما شابهها[2].

ومن الواضح أن هذه المدينة تقوم من البيت أو الأسرة أولاً، ولهذا السبب فإنها محصورة بصورة كليّة بالأسرة. وهذا ما يضاد الحال في المدينة الفاضلة، لأن أي شخص في هذه المدينة من الممكن أن يحصل على كل شيء لنفسه.

ولهذا نرى أن معظم المدن الموجودة اليوم هي من صنف السياسة الجماعية، وأن الشخص الذي يقودهم بصورة صحيحة هو الذي بيده سلطة القول والفعل. ولهذا، فإن كل شخص من الممكن أن يحصل على ما يرغب فيه ويحافظ عليه[3].

إذن، هذه هي المدينة التي يفكّر فيها الناس بعامة، المدينة الحاكمة، ما دام كل شخص فيها يرى بادى الرأي أنه حرّ. ويبدو أن هذه المدينة هي الأولى من بين المدن التي تنشأ عن المدينة الضرورية، إذ إن الشخص عندما يؤمّن ضرورياته يلتفت بعدها إلى إثارة رغباته. إذن، فهذه المدينة إنما تقوم ابتداءً على الضرورة[4].

---

(١) قارن: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص ٦٩ (س ١٣ ـ ١٥)، ولاسيما بداية هذه الفقرة. ابن رشد يضيف أولاً الدستور، ومن الممكن أن يُعزى ذلك إلى الإسلام وأثر الشريعة فيه. انظر بخصوص الدساتير: أرسطو، الأخلاق، ص ٣٥٨؛ وتلخيص ابن رشد له، الورقة ٧٨ أ. [روزنتال].

(٢) هناك إشارة لدىٰ الفارابي في المدينة الفاضلة، ص ١١٠ (س ١٧)، قريبة من هذا المعنىٰ. يقول الفارابي: «وملوك الجاهلية على عهد مدنها أن يكون كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التي هو مسلط عليها ليحصل هواه وميله». والمصدر الخاصّ بهذا التقسيم الثلاثي للدساتير إنما هو محاورة القوانين، وهو تقسيم عام، [ك ٣ (٦٩٧)]، إلى صنف أول وثان وثالث، ولكن ترتيبها عند ابن رشد مختلف، فمثلاً عند أفلاطون يحتل الصنف الأول فوائد النفس، والثاني فوائد الجسم، والثالث المال والثروة. قارن: محاورة القوانين، ك ٥ (٧٣٩). [روزنتال].

(٣) قارن: أرسطو، الأخلاق، ص ٢٩٤ (س ١٦)، كذلك، ابن باجة، تدبير المتوحد (بلاثيوس)، ص ٧٠ (س ١٠). وفي ما يخصّ الاقتصاد، انظر: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص ٦٩ (س ١٨)، وص ٧٠؛ كذلك: أفلاطون، محاورة القوانين، ك ٣ (٦٨٠ د هـ)، وك ٥ (٧٢٩، ٧٤٠). وهنا تُلاحظ في هذه الفقرة، مرة أخرىٰ إشارة ابن رشد إلى المدن الإسلامية المعاصرة له. [روزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٨ د هـ). وقارن: السايسة المدنية، ص ٧٠ (س ١٠)، حيث يقول الفارابي: «وتكون هذه المدينة من مدنهم هي المدينة المعجبة والمدينة السعيدة، وتكون من ظاهر الأمر مثل ثوب الوشي الذي فيه ألوان التماثيل وألوان الاصباغ». وقد ذكرت مدينة الضرورة في =

والاجتماع الذي يقوم في هذه المدن ضروري فقط عن طريق البخت والاتفاق، لأنه لا يقوم على غاية واحدة في اجتماعه. إذن فإن قيام السلطة فيها إنما يكون بالعرض[1].

وإن الاجتماعات القائمة في العديد من الممالك الإسلامية اليوم هي الاجتماعات القائمة حصراً على البيوتات (= الأُسر)، وإن المعيار الذي يراقب الدساتير الأولى هو المتروك بينهم. فمن البيّن في هذه المدينة أن كل الملكية ترتبط بالبيت الحاكم، ولهذا السبب فإن أهلها يضطرون في بعض الأحيان إلى إخراج المال لغرض إنفاقه على من يقومون بحراستهم والقتال من أجلهم، ومن هنا جاء أصل الغرامات والمكوس.

وهذا يودّي إلى أن الناس سوف ينقسمون إلى صنفين: الأول يُدعى بصنف الجمهور والثاني يُدعى بصنف السادة، كما هو حال الناس قي بلاد فارس، وفي العديد من المدن في زماننا. وفيَ مثل هذه الحال، فإن الجمهور سوف يُسلبون ويُنهبون من قبل السادة، والسادة سوف يستكثرون في الاستيلاء إلى حد بعيد، مما يتحوّل أمر هذه المدينة معه إلى الاستبداد، كما يحدث في زماننا وبلادنا. وإنْ كان في الأكثر أنّ حب الملكية عند الجمهور ينشأ عندما تكون فيها الدساتير الأولى جماعية. لأن كل شخص يدافع عن المدينة حين لا يكون ملزماً بأخذ أي شيء من ملكية المدينة وإعطائه لهؤلاء المحاربة، وإنْ كان هذا يحدث فقط عندما يؤكد هؤلاء الأشداء للذين وُضعت من أجلهم هذه الدساتير، وهم عامّة الجمهور في المدينة، أن حياة هؤلاء الأشداء قائمة على السرقة واللصوصية[2].

= المدينة الفاضلة، ص ١١٠ (س ١): «وهي المدينة التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على استفادتها..». كذلك انظر: السياسة المدنية، ص ٥٨ (س ٨ ـ ١١)، وص ٥٩ (س ٢). [المعرّبان وروزنتال].

(١) هذا هو ما لاحظه ابن رشد بخاصة. والاجتماع أو المتحد المستعمل بصورة متكررة في هذا الجزء وفي المقالة كلها، إنما يرتكز على الحياة المشتركة للمدينة، وفي الغالب على القوة الاجتماعية السياسية التي هي الجماعة. وإنْ كان هذا التفسير صحيحاً، فإن يوجد لدينا وبهذا الاصطلاح المحدّد لابن رشد تأكيد واضح على اهتمامه السياسي، وأثره على ابن خلدون في أن مفهوم المدينة ككيان مستقل ذي قوانين وميول خاصة به. وقارن: المقالة الأولى من هذا التلخيص الرشدي (الفقرة ٢٨)، والتي يتعامل فيها مع فقرة أفلاطون في الجمهورية، ك ٥ (٤٦٢ أ) ص ١٢٥، والتي تبدو انها أصل لهذا المعنىٰ بخاصة، وهو أن الاجتماع يقوم على مبدأ التعاون. [روزنتال].

(٢) عند روزنتال: واللصوصية، وعند ليرنر: أو اللصوصية. وانظر ما قلناه في الحاشية ما قبل السابقة من أن ابن رشد يبدو هنا ناقداً للدول الإسلامية المعاصرة له، ولاسيما للحكام الصغار الذين أسسوا السلالات وبخاصة ملوك الطوائف، وكذلك دولة المرابطين. قارن أيضاً: مقدمة ابن خلدون (القاهرة)، ص ٢٤٤، وكذلك ما ذكرته بالتفصيل عن مسألة المرتزقة والضرائب. وانظر أيضاً: الفارابي، السياسة المدنية (الهند)، ص ٥٩ (س ٩ ـ ١١). وانظر لاحقاً: الفقرة (٥). [روزنتال].

ولكن عندما تقوى فيهم الشهوات المختلفة بحيث تصل إلى حد لا رجعة فيه، يغدو من المستحيل عليهم كلهم أن يقاتلوا، وعندها سيحتاج ملوكهم إلى فرض الضرائب عليهم. وإنْ لم يوزع هؤلاء الأمراء ما أخذوه منهم بالتساوي وسادوا به عليهم، والتي عندها تكون لطمة قوية للجمهور، فإن الجمهور بعامة سيحاولون فيما بعد زعزعة هؤلاء الأمراء، والسيد[١] من جهته سيحاول فرض الاستبداد عليهم.

ولهذا السبب، فإن هذه المدينة مضادة تماماً للمدينة المستبدة، وإن الملكية العامة المتوارثة في هذه الأمة لهي اليوم أُسرية حقاً، بسبب الأُسر الحاكمة فيها، وهو ما نجده اليوم بيننا. وعليه، فإن الجزء الإمامي فيها هو الجزء المستبد تماماً اليوم. هذه هي، إذن، حال الاجتماع في المدينة الجماعية، والأشياء المتعلقة بها[٢].

(٥)

أما المدن المستبدة فعلاً، فإنها تلك المدن التي يقوم اجتماع أهلها وقهرهم على طلب غاية ما في كمالها. أي أن غاية المستبد هو الحصول على مآربه الخاصة، سواء بالرغبة في الغلبة فقط، أو الرغبة في الشرف أو الرغبة في الثروة أو الرغبة في اللذة أو كلها بالجملة. ومن البيّن أن أهل هذه المدينة لا يسعون إلى أي غاية سوى خدمة المستبد وتنفيذ رغباته وإرادته، ولهذا، فإنهم أشبه بالعبيد، وأنهم لحقاً كذلك. وإن اجتماع أهل هذه المدينة هو مضاد بالكلّية لاجتماع أهل المدينة الفاضلة، لأن اجتماع أهل المدينة الفاضلة غايته أن ينال كل واحد فيها السعادة وفقاً لقابليته الطبيعية التي تؤهّله لذلك[٣].

---

(١) «السيد» هنا هو الرجل الشديد القوي (= المستبد). انظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٦٨ (س ١١ ـ ١٣)، حيث يقول: «ذلك أن العدل في سياسة التغلب أنه لا شيء على الرئيس إذا لطم المرؤوس..». [المعرّبان].

(٢) يبدأ ابن رشد كلامه من الجمهورية، ك ٨ (٥٦٤ ـ ٥٦٥)، ص ٢١٥ ـ ٢١٦، ويضيف إليها الدولة الاسلامية، آخذاً في اعتباره عصورها الخاصة، وبالدرجة الأولى الإشارة إلى الدول التي تقوم على الشرع. ومن المحتمل أنه كان يشير إلى المرابطين والموحدين في الاندلس. انظر كذلك المقالة الثانية من تلخيصه هذا (الفقرة ٢٧) والمقالة الثالثة (الفقرة السابقة) والتي تعنى بالرئاسة الإمامية. [روزنتال والمعرّبان].

(٣) انظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٦٦ (س ٧)، وص ٦٧ (س ٤)، حيث يُسمّيهم الفارابي بالقاهرين، ومدينة الغلبة والقهر (= الاستبداد)، ونصّ قوله هو التالي: «وربما كان القاهر واحداً فقط، وله قوم هم له آلات في قهر الناس. ليس لأولئك همّة في أن يغلب على كل شيء يأخذه لغيره، بل همته في أن يغلب على الشيء ليكون ذلك الواحد، ويكون ذلك الواحد يكفيه من أمره ما يقيمه به حياته وجلده الذي يستعمله وأن يعطي ويغلب لغيره مثل الكلاب والبزاة، وكذلك سائر أهل المدينة =

وإن غاية الصناعات والحرف والملكية هي لفائدة الناس جميعاً، مثلها مثل الصناعات الأخرى. ومثال ذلك صناعة الطب، فإن غايتها هي الشفاء لا منفعة الطبيب وحده. كذلك فن الملاحة، فإن غاية ربّان السفينة هو سلامة من فيها، وليس سلامته وحده. أما المستبد فمختلف، حيث إن غايته هو تحقيق منفعته وحده < أناني >، ولا يريد النفع لعموم الناس، وإنما يقدم لهم بالأحرى ما هو ضروري فقط، مثلما هو شأن السيد مع عبيده[1].

إذن، فهذه المدينة غير عادلة تماماً، ما دام ولا واحدة من صناعاتها العملية غرضها تحقيق خير هذه الصناعات. وهذا دليل بيِّن. ومع ذلك، فإن إدارة ما تمتلكه أُسر هذه المدن والصناعات والحرف الأخرى الموجودة فيها، إنما يرمي فقط إلى بلوغ الكمال لغرض واحد

= سواهم عبيداً يخدمون ذلك الواحد في كل ما فيه هوى ذلك الواحد، أذلاء خاضعين لا يملكون لأنفسهم شيئاً أصلاً. فبعضهم يحرثون له، وبعضهم يتّجرون له، ويكون قصده في ذلك ليس شيئاً أكثر من أن يرى قوماً مقهورين مغلوبين أذلاء له فقط، وإنْ لم ينله نفع آخر من جهتهم ولا لذّة سوى الذل». أما ابن رشد فمن خلال وصفه للخُصال البارزة والمهمة والتي تم تعدادها بأكملها في المقالة المطولّة للفارابي في السياسة المدنية، يحدّد مرة أخرى إرادة ورغبة وطبيعة الناس المشابهة للعبيد الذين يعملون لرضا سيدهم، ويشدّد على التناقض مع المدينة الفاضلة، التي هي الغاية عند الفارابي. والجملة الأخيرة من هذه الفقرة وبداية الجملة اللاحقة، تعكس تعريف الفارابي للعلم السياسي في كتابه تحصيل السعادة، ص ١٦ (س ٣)، بقوله: «وهذا هو العلم المدني، وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ما له أُعدّ بالفطرة. [المعرّبان وروزنتال].

(١) ان حدّ (الفنون الملكية)، مستعمل من قبل أفلاطون في محاورة رجل الدولة (= السياسي)، (نشرة نصور) ص ٣١ (س ١٨): «لكن العلم الذي يملكه الملك الحقيقي هو العلم الملكي..»، كذلك في ص ٣٢ (س ٢٢)، وص ١١٠، وص ١٢١ (س ٨). وقارن: محاورة القوانين، ك ١٠ (٩٠٣ جـ)، وك ١٢ (٩٦١ هـ ـ ٩٦٢ أ). وأرسطو أيضاً يحدّده في كتابه الأخلاق، ص ٥٣، ص ٥٤ (س ٢) وص ٥٥. ومن المرجّح أن هذه الفقرة أعلاه اعتمد عليها الفارابي وابن رشد كلاهما تبعاً لأرسطو، وإنما كلّ وفق صياغاته الخاصة. وبالنسبة لغاية المستبد، انظر: أرسطو، الأخلاق، ص ٢٩٤ (س ٦): «وأما التغلب فضد هذا من أجل أنه يطلب الخير لذاته، وهو أشد ظهوراً، إنه الرديء، ومن أجل أنه ضد الخير شرير أيضاً». كذلك انظر شرح ابن رشد لكتاب الأخلاق لأرسطو، الورقة ٥٩ ب؛ وأرسطو يتحدث عن حكم الأب عند الفرس كحكم استبدادي.... يقول في كتابه الأخلاق، ص ٢٩٥ (س ٤): «وأما الفرس فرئاسة الأب تغلّبية، فإنهم يتخذون أولادهم كالعبيد، ورئاسة المولى للعبيد تغلّبية أيضاً. وفي المقالة الثانية (الفقرة ٢٨) إشارة إلى دولة الفرس الأول باعتبارها دولة كهنوتية (= إمامية)، بينما في المقالة الثالثة هنا (الفقرة ٤)، أصبح الجزء الكهنوتي استبدادياً. ولهذا فمن المحتمل أن يكون هناك ارتباط بين مقالة أرسطو ومقالات ابن باجة التي تُعزى إلى الفارابي والمتضمنة في مقالته المفقودة تلخيص كتاب الأخلاق. وابن رشد هنا يقارن ابن باجة في تدبير المتوحد (نشرة بلاثيوس)، ص ١١ (س ٤). ومثل أرسطو، أشار أفلاطون إلى نظام الحكم عند الفرس في محاورة القوانين، ك ٣، الفقرات ٦٩٤ ـ ٦٩٧ وبخاصة الفقرة ٦٩٧. [المعرّبان وروزنتال].

وحياة أسرة واحدة. ولا توجد هناك غاية معيّنة لأي واحد منهم، بينما غرض أهل المدينة الفاضلة وأسرها هو الغرض الجيد لنوع واحد من الرجال هم الحكّام فقط، ولهذا فإنها تشبه نوعاً ما المدينة المستبدة[1].

ولكن الاختلاف بينهما هو هذا: مع أنه في كلٍّ من تينك المدينتين غاية الفئات الأخرى من الرجال هي كمال غرض واحد فقط، فإنها في حال المدينة الفاضلة هي فقط من أجل أن يكون لكل واحدة من هذه الفئات غاية، والوصول إلى الغاية المطلوبة بصورة أساسية لنفسها والتي هي السعادة[2].

وعندما توجد هذه الغاية من أجل ملوكهم، فإن غايات أهلها تكون موجودة بسبب غاياتهم، ولهذا السبب فإن كل واحد من هاتين الفئتين؛ الجمهور والملوك، في المدينة الفاضلة يبغي عون الآخر لأجل بلوغ السعادة. وهذا يعني أن الناس إنما يخدمون السادة حتىٰ يتسنى لهم بلوغ غاية الفلسفة، بينما السادة يرشدون أهل المدينة نحو بلوغ السعادة وهو ما يسمىٰ بالإرشاد[3]، وإنْ كان من الملائم أن ندعوه بالتوجيه أو القيادة.

ولكن في المدينة المستبدة الأمر مختلف، لأن في هذه المدينة لا يسعى السادة فيها إلى غرضٍ مع أهلها سوى بلوغ أغراض السادة. ولهذا فإن التشابه موجود بين المدن الإمامية[4] والمدن المستبدة[5] على الأغلب، مما يقود الأجزاء الإمامية الموجودة في هذه المدن إلى أن تتحول إلى قوة مستبدة. ولهذا يُقال عنهم إنهم ذوو سمعة ردية[6]، أي الذي غرضه إمامي،

---

(١) إن الكلام هنا عن رئيس المدينة الفاضلة ورئيس المدينة المستبدة هو للمقارنة فقط، حيث إن المدينتين الفاضلة والمستبدة كلتيهما، إنما تقومان على رئيس واحد فقط يحكمها، ومن هنا جاءت إشارة ابن رشد إلى ذلك. انظر كذلك: أفلاطون، الجمهورية، ك ٨ (٥٤٥ د)، ص ١٩٨. [المعرّبان].

(٢) ان ابن رشد مدين بهذا القول في هذه الفقرات أعلاه إلى أرسطو، الأخلاق. ص ٢٩٤ وما بعدها، حول النظم السياسية وأشكالها، والتي يقارن فيها أرسطو بين الملك الحقيقي والملك المستبد، في حين أن ابن رشد يُقارن أيضاً بين أهل المدينتين. [المعرّبان].

(٣) عند روزنتال: Service، وكذلك عند ليرنر، والتي تعني الخدمة. وقد آثرنا ترجمتها بالإرشاد أو التوجيه أو القيادة، لأنه ورد مثل ذلك من قبل عند الفارابي وتبناه ابن رشد؛ انظر المقالة الأولىٰ من هذا التلخيص للمقارنة. [المعرّبان].

(٤) أي المدن الارستقراطية أو الكهنوتية كما ورد ذكرها من قبل. ولا تعني المفهوم الإسلامي المتداول لمعنى الإمام والشارع أو المشترع. وقد ورد ذكرها في المقالة الثانية. [المعرّبان].

(٥) المقارنة هنا أو الإشارة هي إلى دولة الفرس الأول، حيث إنها قد جمعت بين جودة التسلّط الكهنوتي (= الإمامي) وبين الاستبداد. انظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٦٩. ولكنه هنا يقارن في هذه الفقرة بين ما هو موجود في زمانه وبين خصال المستبد. [المعرّبان].

(٦) هذه الكلام استمرار لما سبق قوله عن ابن رشد في هذه الفقرة، وإن ما ذكره ابن رشد حول الاستبداد =

كما هي الحال مع الأجزاء الإمامية الموجودة في مدننا اليوم[1].

وللضرورة، فإن المستبد يستعين بأعوان له، لأنه ومن خلالهم يتمّ الاستبداد للناس بعامة. ومع ذلك، فإن الذي يحدث هو أنه لن تكون هناك أية فرصة لوصول هؤلاء الأعوان الأشداء إلى رئاسة الاستبداد، ومثل هذه المدينة مدينة مستبدة كلّية. ومن جهة أخرى، فمن المحتمل أن تكون لهؤلاء الأعوان فائدة في حكم الاستبداد وأن يأتي ترتيبهم المختلف في هذا الحكم بما يتناسب وغاياتهم في الاستبداد[2].

إن هذا النوع من الاستبداد هو الأكثر ظهوراً، وبخاصة في الأيام الأولى من الاستبداد، وإن مثل هذه المدينة تكون مستبدة ضد نوعها الخاص، أي أن الأشداء فيها من القاهرين مع الملك يغلبون أهلها ويقهرونهم. ولربما يُساعد المغلوبون بعضهم بعضاً في تقوية دعائم الاستبداد على الأمم، وليس قهر بعضهم بعضاً فحسب. وفيما بعد، يأتي ترتيب كل واحدٍ منهم تبعاً لمدى قدرته على القهر وعمل كل ما هو ممكن لجعلهم عبيداً، وإن سيدهم الأول الموجود بينهم أقواهم في جودة التدبير لهذه الأمور. إذن، هذه هي المدن المستبدة وهذه هي أنواعها[3].

= في هذه المقالة، يبدو أنه لا يفترض مخطط أفلاطون في كيفية تحوّل الديمقراطية إلى استبدادية طغيانية، وإنما يتبنى وجهة نظر أرسطو نوعاً ما حول الاستبداد، باعتباره إفساداً للنظام الملكي (= المونارخية). انظر: الأخلاق، ص ٢٩٤ (س ٩)، حيث يقول: «من أجل أن التغلّب رداءة لرياسة وحدانية، والملك الذي يصير متغلباً (= طاغية) وينتقل من رئاسة الأخيار إلى رئاسة قليلين وهي أردأ الرؤساء...». ويبدو أن ابن رشد لم يكن عارفاً بتمييز أفلاطون لكلا النوعين من الملكية، الأسرة (= الملكية) والاستبدادية. انظر: أفلاطون، محاورة رجل الدولة (نصوّر)، ص ٩٣ ـ ٩٤. كما ان تمييز ابن رشد للإرشاد بين الحكام والمحكومين مهمّ، وقد تم الاحتفاظ بالأصل والغرض المشتركين. ففي الوقت الذي يُصدر فيه المستبدّ الأوامر ويسود العبيد، يوجّه الملك ويقود الناس الأحرار [المعرّبان وروزنتال].

(١) انظر: بصدد الإشارة إلى الدول المعاصرة لابن رشد، الفقرة (٤) اعلاه. وقارن كذلك، ابن باجه، تدبير المتوحد (بلاثيوس)، ص ٥٤. ولربما تُفهم هذه الفقرة على أنها إشارة انتقادية إلى دولة المرابطين والموحدين، وهذا أكيد، لأنه لم يخاطب الخليفة الموحدي بأمير المؤمنين، كما تشير إلى ذلك المصادر التي أوردت سبب كتبه. [المعرّبان].

(٢) انظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٦٤ (س ٣ ـ ٢٠)، وص ٦٥ (س ٨). وهو ما يتضمن في هذه الفقرة، وابن رشد على جري عادته يلخص ذلك كله بشكل ممتاز. [روزنتال].

(٣) نفسه، ص ٦٥ (س ٤ ـ ١٧) وبخاصة ص ٦٦ (١٧٧). وابن رشد هنا يكرر ما ذكره الفارابي كلمة كلمة ولاسيما لفظة «القاهرون». انظر كذلك الفقرة (٤) أعلاه. وهنا يظهر مرة أخرى طول باع الفارابي في العلم السياسي المدني، وأثره على من جاءوا بعده من أمثال ابن باجه وابن رشد بخاصة. [المعرّبان].

(٦)

أما المدن القائمة على اللّذة، فإنها تلك المدن التي غاية أهلها في اجتماعهم الحصول على اللّذات الحسّية من المأكول والمشروب والمنكوح وما شاكل ذلك[١].

(٧)

ومثلها المدن القائمة على الضروريات، فهي المدن التي يسعى أهلها في اجتماعهم إلى الحصول على ما هو ضروري. ووسيلة الحصول على الضروري هي إما الفلاحة والصيد أو اللصوصية. ومع ذلك، فإن الفلاحة هي أكثر طبيعية من تلك للحصول على ما هو ضروري.

وهذا المدى يكفي للحديث عن هذه المدن استناداً إلى غاية هذا العلم في غرضه الرئيسي[٢].

(٨)

ولكن هذه الدساتير مختلفة فيما بينها[٣]، تبعاً لاختلاف ميول النفس. ولهذا يجب أن نهتمّ ضرورةً بأمر ميول النفس هذه، في حين أن سبب وجودها < أي المدن > بهذا العدد ليس بالضرورة تعدّد ميول النفس.

فمثلاً القوة الغضبية هي تلك القوة التي تحبّ المجد والشرف، وإذا ما أفرطت تكون

---

(١) قارن: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٥٩ (س ١٤)، ويسمّيها الفارابي، المدينة الخسيسة والاجتماع الخسيس: «وهم الذين يتعاونون على التمتع باللذة الحسّية من اللعب والهزل أو هما جميعاً، وذلك هو التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح...». [المعرّبان].

(٢) وبهذه الفقرة يختم ابن رشد عرضه التمهيدي للمدن البسيطة (= الناقصة)، معتمداً بشكل واضح على معالجة الفارابي لها في كتابه السياسة المدنية، ص ٥٨ (س ١١ ـ ١٨)، بخصوص المدينة الضرورية. ومثل الفارابي، فإن ابن رشد أيضاً يرجع إلى أفلاطون ولكنه ينظر إليه من خلال ما ذكره أرسطو عن هذه الدساتير وانحرافاتها وتحفظاته عليها في كتاب الأخلاق. وإن معالجات الفارابي في كتاب المدينة الفاضلة كانت هي الأخرى معيناً لابن رشد في تقسيماته. انظر: المرجع نفسه، ص ١١٠ وما بعدها، والسياسة المدنية، ص ٥٩. ويضيف الفارابي إلى مدينة الضرورة أوجه للمكاسب مثل الفلاحة والرعي والصيد واللصوصية.. وغير ذلك. [المعرّبان].

(٣) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ك ٨ (٥٤٤ هـ ـ ٥٤٤ ب)، ص ١٩٨. يقول أفلاطون: «أوتعلم أن أنواع السجية البشرية تساوي أنواع النظم عدداً؟». ويقول أيضاً: «فإذا كانت أنواع الحكومات خمسة فهناك حتماً خمسة أنواع من النظام العقلي في أفراد الناس...». كذلك انظر: الجمهورية، ك ٤ (٤٤٠ ـ ٤٤٢) ص ١٠٦ ـ ١٠٩، حول قوى النفس. [المعرّبان].

مستبدة. والرغبة في اللّذة والمال تعود ضرورةً إلى القوة الشهوية، ولهذا فإن سبب قيام المدينة الجماعية ووجودها إنما يعود إلى الاختلاف في ميول النفس، والدافع تجاه كل واحد من هذه الميول، التي يكون كل إنسان ممتلئاً بها بالفطرة.

وإذا كانت قوى النفس منفصلة بعضها عن بعض، فإن القوة الشهوية لا وجود لها بسبب تحكّم القوة العاقلة[1]، كما يعتقد الكثير من الناس، وبها يكون الاجتماع الإنساني اجتماع الأحرار.

وبصورة مماثلة، إذا كانت قوى النفس موجودة بسبب القوة الغضبية، فإن الاجتماع الإنساني يكون اجتماعاً قائماً على الشرف أو هو اجتماع الأطرون[2].

وإذا كانت القوة الشهوية هي المتحكّمة في النفس، فإن الاجتماع يكون هو الاجتماع القائم على المال والغنى، أو هو الاجتماع القائم على طلب اللذّة، وهو الاجتماع السائد[3].

وقد تمّ بيان ذلك من قبل في الطبيعيات[4]، وفي هذا العلم السياسي[5] أيضاً. إن المادة لتختلف عن ذلك، وإن السيادة على قوى النفس مرجعها إلى القوة الناطقة، ولذلك تكون المدينة التي يحكمها هذا الجزء هي المدينة الفاضلة[6].

---

(١) نفسه، ك ٤ (٤٤٠ ـ ٤٤٢)، ص ١٠٦ ـ ١٠٩. [المعرّبان].

(٢) التسمية هنا (الأطرون) ذُكرت بالنصّ عند ابن رشد تبعاً للفظ اليوناني والذي يعني اجتماع الاستبداد. بينما الاجتماع الأول هو اجتماع التيموكراسية والمجد والشرف. والاطرون، لفظ يوناني معرّب ويعني الرجل الذي تستبد به شهواته ضد عقله (= الغبي). وهذه اللفظة (طرون) كثيرة التداول في اللهجة الدارجة في العراق ويُضرب بها مثلاً بقولهم: «لا تكن طرون!». [المعرّبان].

(٣) في هذه الفقرات يُطبّق فيها ابن رشد ما ذكره أفلاطون عن النفس على هذه المدن، رابطاً إياها بقوة واحدة أو أكثر من قوىٰ النفس، سوى العاقلة التي تتطابق معها المدينة الفاضلة بصورة واضحة. انظر: الفارابي، **السياسة المدنية**، ص ٧٢ (س ١٤) وص ٧٣ (س ١)، وص ٧٢ (س ٢١)، وص ٧٣ (س ١)، والتي يورد فيها الفارابي ما نصه: «فالأعلى منها خادماً لما هو أخسّ وذلك بان يجعل قوته الناطقة خادمة للغضبية والشهوانية، ثم قواه الغضبية خادمة لقوته الشهوانية». ولكن في الوقت الذي يتحدث فيه الفارابي بمصطلحات عامة عن المدن الأربع كما فعل أفلاطون في **الجمهورية**، (٤٤٩ أ)، ص ١١٢، فان ابن رشد يشير إليها وفق أسمائها اليونانية: الديمقراطية، التيموكراسية، الطرون، والبلوتراكية.. ويضيف إليها طلب اللذة، تبعاً للفارابي في السياسة المدنية، ص ٥٩ (س ١٣)؛ وقارن: **المدينة الفاضلة**، ص ١١٠. ولكن ابن رشد لا يشير إلى لفظة الخسيسة عند الفارابي في المقالة الثالثة اعلاه (الفقرة ٣)، ولكن يشتقه من الهدف الموضوع والمتبع في هذه المدينة الضالة القائمة على اللذة. انظر: المقالة الثالثة، الفقرة ١. [روزنتال].

(٤) يقصد ابن رشد هنا الإشارة إلى كتاب النفس الذي هو جزء من العلم الطبيعي. [المعرّبان].

(٥) الإشارة هنا إلى الجمهورية لأفلاطون، ك ٩ (٥٨٦ هـ ـ ٥٨٧ أ)، ص ٢٣٧. [المعرّبان].

(٦) القوة العاقلة هي الجزء الملكي من النفس royal part. وفي هذه الفقرة يتمسك ابن رشد بالموقف =

إن توضيح ذلك إنما يتمّ بالإشارة إلى غايات هذه المدن. ومن الملائم أن نبدأ الآن بكلام أفلاطون في كيفية تحوّل هذه المدن من الواحدة إلى الأخرى، وفيما إذا كان هناك تشابه بينها. وهو يبدأ أولاً بالحديث عن التشابه بين كل اثنين من هذه المدن، ثم بعد ذلك يوازن بين كلا النوعين من الرجال الذين يحكمون هذه المدن. ثم بآخره يقوم بالموازنة بينها مجتمعةً ما دام جوهر النفس هو أكثر وضوحاً في قواها مما هو في ميولها، وما دام العدل أكثر وضوحاً في المدينة منه في نفس الفرد، ومثله أيضاً الظلم أو التعدّي[1].

ونعود لنقول مرة أخرى، إن المدينة الفاضلة[2] عندما تكون موجودة فإنها لا تفنى بسهولة، ولكن مع طول الزمان سوف يدب فيها الانحلال مثلما هي طبيعة كل كائن. وقد تمَّ شرح ذلك في الطبيعيات من قبل، وأصبح لنا دليلاً عند البحث[3]. أما من أين يأتيها الفساد ومن أي جزء، فإنه من المؤكد أن الفساد يدب فيها من تلك الطبقة التي تحكمها عند حدوث الفتن والقلاقل. وكذلك عندما يندمج فيها الذهب بالفضة[4].

وإن هذا ليحدث عندما لا يهتمّ الحكّام في هذه المدينة باختيار التماثل في السجايا

= المثالي لأفلاطون، أي أن القوىٰ الدنيا للنفس تخضع للأعلى منها، وهي القوة العاقلة. انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٨٦ هـ ـ ٥٨٧ أ)، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ وكذلك قارن: أرسطو، النفس، ص ١٢٠ ـ ١٢٦. والعلاقة المتبادلة بين نفس الفرد والمدينة تحت هذا الجانب من السلطة الحاكمة، وكذلك الفضيلة تجدون اشارات اليهما في الجمهورية ك ٤ (٤٤١ هـ)، ص ١٠٧: «الدولة شخص كبير والفرد دولة صغيرة، فالفضيلة في الفرد كالفضيلة في الدولة». وهي ستقودنا بعيداً عن معالجة ابن رشد الموجزة للعلاقة بين الفرد والمدينة والتي يجب أن نخلص منها إلى الوصف المعقد والملتوي للفارابي الذي هو غير تلك الفكرة أساساً. فالفارابي يدمج عرض أفلاطون مع الموقف الأفلاطوني المحدث حول نظرية الفيض في خلق العالم مع أرسطو في كتابيه الأخلاق و النفس. انظر: المدينة الفاضلة، ص ٧٠ وما بعدها، عند الحديث عن أجزاء النفس وقواها. وقارن: أرسطو، الأخلاق، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩، وص ٣٥١ ـ ٣٥٣. كذلك تلخيص ابن رشد للأخلاق، الورقة ٧٥ أ ـ ب، وأفلاطون، طيماوس، ص ٢٠٨: «العقل هو الملك في السماء والأرض»، وهذه الاشارة غير موجودة في تلخيص جالينوس لطيماوس أفلاطون، ص ٥. [روزنتال].

(١) من هذه الفقرة سيبدأ ابن رشد مرة أخرىٰ بتلخيص جمهورية أفلاطون. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٦ أ)، ص ١٩٩. [المعرّبان].

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، جـ ٢، ص ٥٢٢ وما بعدها. وقارن: طيماوس، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٧؛ وتلخيص جالينوس له، ص ٤؛ وتلخيص ابن رشد للسماع الطبيعي، (مخطوط) الأوراق ٩٧ ب ـ ٩٨ أ. [روزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٧ أ)، ص ٢٠٠: «فإذا مزج الحديد بالفضة والنحاس بالذهب ولد شذوذاً متنافراً، عديم المساواة...». [المعرّبان].

للتزاوج بالطريقة التي يدعو إليها أفلاطون[1]. ولهذا فإن أولادهم الذين يولدون لهم لا يشبهونهم، وعندما لا يتمّ تحويل هؤلاء من طبقة الحرّاس حيث يبقون حراساً، فإن غير الممتازين منهم سوف يهملون تلك الأشياء التي تربوا عليها، وسوف يكرهون الموسيقى ويعشقون الرياضة[2]. وإن القوى الغضبية والشهوية تكون فيهم قوية جداً.

وعندما يظهر هذا النوع من الرجال داخل طبقة الحكّام ويندمج مع النوع الفاضل، فإن كل واحد منهم سوف يدفع شريكه إلى ما يحبه. وهذا النوع النحاسي والحديدي. سيكون سريعاً في حيازة المال، وامتلاك الممتلكات، بينما النوع الآخر سيسعى أولاً وأخيراً وبقوة إلى الفضائل الأولى.

وعندما يدوم النزاع بين الطبقتين لفترة من الزمان طويلة، يؤول بعدها النزاع إلى شيء ما هو وسط بين الدستور الفاضل وبين ما هو من أجل امتلاك الممتلكات وجمعها. وعندها سوف يتقاسم أي النوع النحاسي والحديدي الأراضي والمساكن والممتلكات التي تقبل التحويل معتبرينها من خاص خزائنهم، ويعطون الجند منها إلى الحدّ الذي يحمونهم فيه. وبهذا الفعل، فإنهم يحوّلونهم إلى ما يشبه العبيد بعد أن كانوا أصدقاءهم الأحرار ويُقبلون في الحكم بسبب بسالتهم في الحرب وحبهم للجاه والشرف والمهارة[3].

وقد تبيّن أن مثل هذا الدستور يشبه ذلك الدستور الذي يقع في الوسط بين الدستور القائم على الثروة، الذي هو حكم الفئة القليلة، والحكم الفاضل. والطبقة التي تحارب من أجلهم سوف تعزف عن امتلاك الممتلكات أو أيٍ من الفنون والحرف الأخرى[4]. ولهذا السبب فإنها تشبه إلى حد ما المدينة الفاضلة، وإن كان رؤساؤها ليسوا أولئك الفاضلين الذين حدّدناهم، وإنما يميلون نوعاً ما إلى حكم أولئك الرجال الغاضبين مع القابلية للاستبداد والغلبة، ولهذا فإنها مدينة فاضلة ودستورها مزيج من الشر والخير[5].

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٦ ب)، ص ١٩٩. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٨ (٥٤٦ د)، ص ٢٠٠؛ «فيزدرون أولاً الموسيقى، ثم الجمناز، فيتهذب شبّانك تهذيباً رديّاً». [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٨ (٥٤٧ جـ)، ص ٢٠٠. وهذه الفقرة يعيد فيها ابن رشد ترتيب ما قاله أفلاطون ويلخّصه، مشيراً إلى المدينة الاوليغاركية (مدينة النذالة عند الفارابي)، أو حكم الفئة القليلة. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٧ د ـ هـ)، ص ٢٠٠، و(٥٤٨ جـ)، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١. يقول أفلاطون هنا موضحاً ذلك: «باعتبار ما تؤديه الطبقة المحاربة للقضاة وباعتبار تنحّيها عن الزراعة والصناعة وسائر الحرف المنتخبة، وبفتحها المطاعم القومية ومزاولتها الجمناز الذي تستلزمه الحرب، وفي كل هذه النقاط تماثل النظام القديم». [المعرّبان].

(٥) في هذه الفقرة يوافق ابن رشد أفلاطون ويعيد ما قاله بشكل مختلف ببعض العبارات هنا وهناك. وهذا واضح من إشارة أفلاطون في الجمهورية، ك ٨ (٥٤٧ هـ)، ص ٢٠٠؛ وقارن: الفارابي، السياسة =

إذن، فإن هذا الحكم هو الحكم الأول حسب رأي أفلاطون الذي تتحوّل إليه المدينة الفاضلة، بسبب من أن أهله يفضّلون الوجاهة وقهر الغير وحب السلطة. وإنهم يحبّون غلبة كل فاضل نفسٍ أكثر من أية رغبة أخرى. ولذا فإن هؤلاء الذين تمرّسوا بالجدل يقولون إن حب المجد والشرف هو الغاية التي تصدر عن حكم النُصراء[1]، وإنه الشيء الأول المرغوب فيه بعد كل طلب للتفلسف، ما دام الشرف هو الظل اللاحق به، وهو أقرب شيء لأن يتحول إليه الرجال الفضلاء.

ولذلك، فإن الإنسان الفاضل[2] لن يكون على الأغلب قادراً على اعتزال هؤلاء المحبّين للجاه والشرف عندما تربطه بهم صلة رحم ولزمن طويل. يجب عليه أن يكون ذا سمعة حسنة. ولكن إن أحب الشرف والمجد وأصبح مغلوباً فيهما، فإنه يصل إلى حد الاستبداد، وفيما بعد سيجد نفسه في هذه المدن التي فيها نوع فاضل من الحكم يسير نحو الاستبداد. بينما وبشكل مماثل، فإن فئة الأشرار تغور إلى حد تقبل معه بحكم المستبد، أو الرجل الذي يحمل هذه الصفة. إذن، هذا ما اعتقده أفلاطون حول تحوّل الدستور الفاضل أولاً[3].

كما يرى أفلاطون[4] الرأي نفسه حول تحوّل الرجل الذي يشبه الدستور الفاضل، أي الفيلسوف إلى الرجل الذي يشبه الاجتماع القائم على الجاه والشرف، أي ذلك الرجل الذي تقوم سعادته على الشرف. ولهذا قال[5]: إنها صفة الرجل الذي تقوم سعادته على الشرف، أي أنه يفضل الرياضة ويحب الصيد ويكره الموسيقى ويؤثر الغلبة والاستبداد، وهو لا يطلب الحكم لنفسه لفضيلة ما يقوله أو يقترحه، وإنما لقوته وبسالته في الحرب.

قال: إن الذي عنده مثل هذا الميل سوف يكون بلا شك في أول شبابه كارهاً للمال، ولكن عندما يكبر فإن حب المال سوف يكبر معه لأن فطرته ليست فاضلة بالكليّة. وبالطبع فإنه في آخر الأمر سوف ينحاز إلى فطرة حب المال والثروة، لأنه تنقصه الحماية الكافية من ذلك إلى حدّ منع النفس من الاستماع إلى التعابير الموسيقية تلك التي تتخذ إزاءها موقفاً طوال حياتها كلها مفضّلة الفضيلة شرط أن تكون مكوّنة منها منذ البداية.

= المدنية، ص ٦٦ (س ١)، ولهذا جاءت ترجمة الكلمة «مستبد» وليس «نصرة» لكي تستقيم مع القهر والغلبة. [روزنتال].

(١) النصراء، أي الأصدقاء. ونص ما قاله روزنتال في ترجمته هو: from the rule friends. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٩ هـ)، ص ٢٠١. [المعرّبان].

(٣) انظر قبلاً الفقرة (٢) من هذه المقالة وقد ربط ابن رشد هنا الشرف بالفضيلة. وهذه الأقوال حول الشرف لربما لها بعض الصلة بكتاب أرسطو، الأخلاق، ص ٢٩١ وما بعدها. [روزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٨ د)، ص ٢٠١. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٨ (٥٤٩ أ)، ص ٢٠١. [المعرّبان].

هذا، إذن، هو تصرّف الإنسان الذي تقوم سعادته على حب المجد والشرف. ولكن كيف يظهر هذا الرجل[١] من الرجل الفاضل؟ يكون ذلك إذا كان هذا الرجل في شبابه من أب فاضل نما وتربّى في مدينة غير حسنة في حكمها، وهرب من تشريفات وامتيازات الحكومة فيها ومن الذي يشغل فيها مرتبة ما بصورة عامة، وهو يبتعد كثيراً عن كل شيء كما يحدث للناس الفضلاء من الذين نشأوا في مدن غير فاضلة.

وإن كان الأمر كذلك، وكما هي الحال مع والد الرجل الشاب، فإن الشيء الأول الذي يحدث لهذا الشاب هو أن يسمع من أمه[٢] قولاً بأنها غير راضية عن زوجها، الذي هو أبوه، ما دام هذا الأبُ ليس بحاكم من الحكام، وعليه فهي تظن أنها قد أصبحت غير ذات مكانة في المدينة، وتعاني من حياة تعيسة من جراء ذلك، لأنه لا يرغب في جمع المال أو السعي وراءه.

ولهذا السبب، ستقول الأم لابنها إن له أباً ليس فيه من طبع الرجال شيء، بل فيه من عادات النساء أكثر مما في الرجال. ومثل ذلك ينطبق على كل من يخدمه ويكون صديقاً له، بل وعلى وجه الإجمال كل من يسكن بيت هذا الشاب من الذين يتبعون أوامره.

وعندما يرى والد هذا الشاب أن شخصاً ما يضرّ به أو يؤذيه، فإنه يطلب من ابنه عندما يكبر أن يأخذ له حقه من الذي أذاه أو ضربه، مرتين بدلاً من واحدة. وبالجملة، يجب أن يكون في كل أفعاله وفي تحمّله وشجاعته رجلاً بخلاف والده. وكون الأمر كذلك سيجعله ذا مكانة بين أهل مدينته، بحيث يظن أن كل من يسكت عن حقه إنما هو أحمق[٣] وجبان وذليل وبليد، هذا في حين يمتدحون ويمجّدون كل الذين لا يكونون مثل آبائهم ولا يسيرون على سنّتهم في الحياة ولا يهتمون بما يصدر عنهم من أفعال ويسمّونهم بالأشداء.

وفي مثل أمر هذا الشاب، فسوف تتنازعه الفطرة الفاضلة التي رباه عليها والده، أي النفس العاقلة، مع الطبيعة الشهوية والغضبية[٤] والتي لا يتوقف رفقاء السوء في مدينته عن غرس الرذائل فيه، مما ينجم عنه تحوّله إلى شيء ما وسط بين الإفراط في حب الرغبات وحب الفضيلة[٥]. وسوف يدفع نفسه باتجاه القوة الوسطىٰ، أي حب الشرف.

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٤٩ جـ)، ص ٢٠١: «إنه ابن رجل فاضل ولا يبعد أنه سكن مدينة ساء نظامها. . .». [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٨ (٥٤٩ د)، ص ٢٠١. والإشارة هنا هي إلى رئيس المدينة التيموكراسية وكيف يظهر من الرئيس الفاضل، أو كيف تتحول المدينة من فاضلة إلى تيموكراسية (= مدينة المجد والشرف). [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٨ (٥٥٠ أ)، ص ٢٠٣. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٨ (٥٥٠ ب)، ص ٢٠٣. [المعرّبان].

(٥) لاحظ هنا أن هذه العبارة هي من إضافة ابن رشد وهو مدين بها لأرسطو في كتابه الأخلاق، وقد =

وهذا الجزء من النفس، وكما قلنا عنه مراراً، هو الأقرب إلى ذلك الجزء الذي يقود إلى الفضيلة بين قوى النفس الأخرى. ولهذا، فهو سوف يتحوّل ضرورةً إلى ذاك الرجل الذي يحب الشرف والقيام بكل فعل حسن.

إذن، هذا هو ميل الشاب الذي ينتمي إلى هؤلاء الرجال الذين سعادتهم تقوم على الشرف، وكيفية تحوّله بعيداً عن كل طبيعة فاضلة. ومثله في ذلك مثل مدينة المجد والشرف، وهي المتحوّلة عن المدينة الفاضلة[١].

وإنك لتُدرك ما يقوله أفلاطون عن كيفية تحوّل الحكم الفاضل إلى حكم المجد والشرف[٢]، وتحوّل الرجل الفاضل إلى رجل المجد والشرف، وهو أمر يُشبه ما حدث للعرب في أول عهدهم حيث اعتادوا على النزوع إلى الحكم الفاضل، حتى جاء معاوية فتحوّل حكمهم إلى حكم قائم على المجد والشرف، وهو ما يشبه الحكم القائم الآن في جزيرتنا[٣].

= أضافها على نص الجمهورية، حيث إن نص الجمهورية (ص ٢٠٣) هو: «فبلغ، بتأثير العوامل المتضادة فيه، نقطة متوسطة بين القوتين، وسلم زمام الحكم في داخله للعنصر المتوسط فيه الحاد المزاج المشاغب، فصار نزقاً ذا حدّة واطماع..». [المعرّبان].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٠ جـ)، ص ٢٠٣. [المعرّبان].

(٢) لاحظ هنا في هذه الفقرة والفقرة السابقة أن ابن رشد عاد مرة أخرىٰ إلى استعمال اللفظ اليوناني للمدن المضادة للمدينة الفاضلة: التيموكراسية التي تقابل مدينة المجد والشرف. [المعرّبان].

(٣) يقصد ابن رشد هنا بجزيرتنا: الأندلس، وبزماننا: حكم المرابطين والموحدين. وهنا يمارس ابن رشد دور فيلسوف التاريخ المدقق الثاقب النظر في كيفية تحوّل المدن إلى بعضها بعضاً. وهو هنا يصف مدينة النبي محمد ودستورها وكذلك مدينة الخلفاء الراشدين بالمدينة الفاضلة، وكيف أنها تحوّلت إلى مدينة قائمة على المجد والشرف والوجاهة مع مجيء معاوية. وهو يضع بذلك حداً فاصلاً من وجهة نظر التاريخ الإسلامي وكيف يجب التعامل معه. ويقول روزنتال، في ما يتعلق بابن رشد، إنه مثال ساطع على كيفية توظيف وتغذية ما ذكره أفلاطون في الجمهورية، وتطبيقه على المدينة الإسلامية ودستورها، فكان أن قرّب بذلك أفلاطون من الإسلام. والتشبيه هنا بالخلفاء الراشدين أو معاوية ليس إثباتاً توضيحياً أو تقريبياً وإنما هو نابع من الإقرار بأن الفكر السياسي اليوناني ملائم للفكر السياسي العربي الإسلامي وممارسته كذلك. وهو إذ يشير إلى زمانه، فإنما يشير إلى دولة الموحدين ودولة المرابطين، حيث إن مؤسّسي هاتين الدولتين يشبهون في أول أمرهم حكم الخلفاء الراشدين ولكن بعدهم تحوّل الحكم إلى حكم مجد وشرف. وهو بذلك إنما يزكّي ما فعله المهدي بن تومرت، مؤسّس دولة الموحدين ويشهد بسلامة نيّته. ولكن من غير الممكن أن يتوسّع ابن رشد أكثر في انتقاده لمدينة عصره الموحدية ولاسيما خليفتيها أبي يعقوب يوسف أو ابنه يعقوب أبي يوسف المنصور الموحدي، إذا اعتبر أن أباهما عبد المؤمن شبيه بمعاوية في كيفية تحويله الحكم من حكم فاضل إلى حكم مجد وشرف (= تيماركي). [المعرّبان وروزنتال].

(١٠)

بعد ذلك، بحث أفلاطون في الدستور الذي من الممكن أن تتحول مدينة المجد والشرف إليه، وكذلك تحوّل هذا الرجل المحب للشرف إلى رجال يحكمون المدن الأخرى؛

قال أفلاطون: إن هذا الدستور[١] القائم على الشرف، يكون على الدوام بيد فئة قليلة، وهو الدستور الذي قلنا عنه إنه الحكم الذي فيه الأغنياء يحكمون والفقراء ليس لهم في السلطة شيء[٢]. وإن تحول حكم المجد والشرف إلى هذا الحكم، إنما يحدث فقط من خلال زمان لا ترى فيه فائدة إلا للدينار والدرهم، ويفضّلون كل ما هو ذو نفع على الجميل[٣]، مما ينتج عنه. إنهم يفرّون من الفضيلة إلى كل طور مقترن بالرذيلة مرة أخرى داخل مدينة الشرف، ويهبون سمعة تستحق الشجب والتوبيخ للدراهم والدنانير[٤]. وإنّا بهذا قد أدركنا ما قاله أفلاطون عندما بحث أمر مدينة الشرف والمجد وكيف تتحوّل.

إن هذا الحكم هو حكم النذالة والخسّة، وهو حكم السقوط إذا ينحّل بسرعة عند حدوث أي طارىء من الخارج أو من الداخل. وإن أول شرور هذا الحكم أن أصحابه لا يسلّمون الحكم لمن هو ماهر بينهم لكي يُعينهم عليه، بل ينظرون إلى الرجل الغني نظرة فيها كل التبجيل. وهم بذلك كالذي يسلّم أمر قيادة السفينة إلى من هو أكثر غنى[٥] من ربابنتها ويمنع ذلك عن الربان الحاذق فيها رغم كونه فقيراً. ومن يقوم بذلك لا بد أن يقودالسفينة إلى الهلاك. والشيء نفسه ينطبق على هذه المدينة[٦].

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٠ جـ)، ص ٢٠٣. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٨ (٥٥٠ جـ)، ص ٢٠٣. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٨ (٥٥٠ هـ - ٥٥١ أ)، ص ٢٠٣. [المعرّبان].

(٤) الدنانير والدراهم ألفاظ لها مكانتها عند أفلاطون كما يشير إلى ذلك روزنتال. قارن أيضاً: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١١٠، حيث يسمي هذه المدينة بمدينة البدالة أو النذالة؛ قارن كذلك: السياسة المدنية، ص ٥٩ (س ٣). [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥١ ب - جـ)، ص ٢٠٣. وَمَثَلُ السفينة والربّان، يضربه أفلاطون هنا. [المعرّبان].

(٦) إن الاصطلاحات المستعملة من قبل ابن رشد هنا مشابهة لاصطلاحات الفارابي (النذالة، الخسّة، الخسيس..). مع أن الفارابي يربط الخسّة بلذّة النكاح التي يستعمل ابن رشد بدلاً عنها مصطلح الرغبة في اللذة. قارن: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١١٠؛ وانظر أيضاً الفقرة (٨) من هذه المقالة مع حواشيها، وقارن: أرسطو، الأخلاق، ص ٩٤، (س ٩)، إذ يصفها أرسطو بأنها أردأ السياسات، لأن رؤساءها يقسمون مال المدينة على غير مستحقيه.. ويجتهدون في أن تكون الرئاسات أبداً لقوم بأعيانهم، وليس لمن يستأهل ذلك من الأفاضل. وهنا يردد ابن رشد المعنىٰ ذاته عن هذه المدينة. [المعرّبان].

وهذه المدينة ليست واحدة بل منقسمة إلى اثنتين[1]: مدينة الفقراء ومدينة الأغنياء. لأنهم عندما يخزنون أموالهم ويكونون أشحاء فيها، فإنهم لا يبقون في آخر الأمر فقراء. وإن أكثر شرور هذه المدينة والتي تؤثر عليها هي أنها غير قادرة على أن تشن حرباً على الإطلاق، لأن هذا الأمر يتطلب أحد أمرين: إما أن تستأجر العديد من المحاربين الأشداء، وهو أمر غير متيسر نظراً للخوف منهم، ولهذا يُقال عن دستورهم إنه دستور القلّة، وإما أن يمارسوا الخسّة بملكيتهم، وبهذا فإنه سيكون من المحال عليهم إن يستأجروا العديد من المحاربين الأشداء، مما يجعلهم يقاتلون بأنفسهم أوفئة قليلة من بينهم تقاتل عنهم. وإذا ما شنوا حرباً سرعان ما ينهزمون. ويمكن أن ترى ذلك في معظم الأمم المسالمة < السلمية > عندما تدخل في حرب مع الأمم الفقيرة[2].

وسيكون هناك لزاماً شر آخر في هذا الحكم، وقد سخر منه أفلاطون بالفعل في حديثه السابق، وهو أن يعمل الواحد منهم بأكثر من شيء، مثل الفلاحة وجمع الثروة[3].

وقال[4]: إن ولادة هذا النوع من الحكّام في هذه المدينة[5] لهو من أكبر الشرور التي من الممكن أن تُبتلى بها، أي أنها لن تتوقف أبداً عن تحويل الدستور إلى أي عمل يعود بفائدة عليهم، أي بشكل خاص من خلال جمع الأملاك. ولهذا، لن يكون هناك شك من خلال الدساتير الموضوعة في هذه المدينة، في أن يعظ الوعاظ[6]، أو أي رجل فاضل، بأن يجعلوهم يتخلصون من كل أموالهم، ومثله بقية الدساتير.

ولهذا السبب، فإن الفقراء في هذه المدينة سوف يزدادون ويُتركون للشكوك على مرأى من الأغنياء، والذين هم قلّة بالعدد، مثلهم مثل الطاعون في المدينة. كذلك فهي تشبه ذكور

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥١١ د ـ هـ)، ص ٢٠٤. [المعرّبان].

(٢) يبدو أن ابن رشد هنا يشير مرة أخرى إلى الفتح العربي الإسلامي الكبير الذي جرى في أول عهد الرسالة وزمن عمر بن الخطاب في فتح بلاد فارس، حيث يصف ابن رشد الفرس هنا بحكم القلة الاغنياء (= الارستقراطية بمصطلح أرسطو؛ والاوليغاركية بمصطلح أفلاطون). وهم بنظر ابن رشد فئة آثرت الغنى على الحرب والدفاع عن نفسها وملكها في مقابل أمة تسلّحت بالإيمان وخرجت من الصحراء بجمال قليلة، وهي فقيرة في كل شيء سوى الإيمان، فانتصرت على المدينة الغنية. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٢ أ)، ص ٢٠٤. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٨ (٥٥٢ أ)، ص ٢٠٤. وقارن: محاورة القوانين (٧٤٤ د)، كذلك الفقرة ٧٥٩ ـ ٧٦٠ أ. [المعرّبان].

(٥) عند روزنتال: State، وعند ليرنر: Governance. [المعرّبان].

(٦) عند روزنتال وليرنر: Priests، أي الكهنة أو القساوسة. وآثرنا ترجمتها بالوعّاظ الذين يعظون الناس بالفضيلة والخير وينهونهم عن فعل الشر. [المعرّبان].

النحل[١] التي تولد في خلية النحل والتي تأكل العسل ولا تجنيه. وكما أن ذكور النحل هذه وبال على الخلية، كذلك الحال في هذه المدينة، إذ يوجد فيها إلى جانب أهلها الفقراء، اللصوص والمتسولون وأصحاب السوء[٢]. ولهذا تجد في هذه المدن كل أنواع الشرور.

إذن، هذا هو الظلم والشرّ الذي يصيب هذه المدينة. ولكن مدينة المجد والشرف ستبقى تتجنب ذلك على الأغلب، ولهذا فإنها نوعاً ما قريبة من المدينة الفاضلة. بينما مدينة القلّة بعيدة عنها لما فيها من الشرور التي تصيبها[٣].

(١١)

لقد تبيّن لنا، إذن، كيف تتحوّل مدينة المجد والشرف إلى هذه المدينة، وكم نوعاً هي الشرور التي تصيبها، وما نوع دستورها. لذلك صار من الملائم لنا أن نبحث في الرجل الذي يشبهها، وفي أيٍّ من المدن يعيش، وإلى أي نوعٍ يتحوّل منها[٤].

نقول: إن الرجل الذي سعادته تقوم على الشرف والذي له ولد يحتلّ مكانَهُ بعده، من الممكن أن يصبح فيما بعد فقيراً معدماً وكل شيء يملكه يتلاشى[٥]. ولكن في الوقت نفسه، قد يتم أخذه إلى بعض أصحاب الجاه كأن يعطوه مثلاً قيادة الجيش أو أي شيء آخر. ومن المحتمل كذلك أن تُقام دعاوى ضده من الناس الذين يجلبونه إلى القضاء لينالوا منه أو يطردوه. فإنْ حدث له شيء من هذا القبيل، فسوف يهون عليه الموت من أن يرى الفقر وقد وقع عليه، لأن حب الشرف لن يكون له مكان داخل الشخص الذي يفضّل اكتساب المال، وبالتالي سيتخلىٰ عن كل الرغبات الأخرى. هذا هو إذن شأن الرجل المحب للشرف، وتحوّله إلى رجل محب للمال[٦].

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٢ جـ)، ص ٢٠٤. والتشبيه هنا قد ذكر عند أفلاطون. (المعرّبان).

(٢) نفسه، ك ٨ (٥٥٢ د)، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥. والأوصاف ذاتها عند أفلاطون. وأصحاب السوء هم الأنذال. (المعرّبان).

(٣) يقصد المدينة الأوليغاركية، حكم القلّة من الأغنياء للكثرة من الفقراء. وهنا يحاول ابن رشد أن يُقرّب المدينة التيماركية من المدينة الفاضلة لأنها مازالت تقوم في حكمها على المجد والشرف والوجاهة، وشرورها قليلة في نظره، في حين أن الشرور التي تتملك مدينة القلّة كثيرة. وفي هذه الفقرة، يلخّص ابن رشد ما قاله أفلاطون في الجمهورية، ك ٨ (٥٤٤ أ ـ ٥٥٢ أ)، ص ١٩٨ ـ ٢٠٥. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٣ أ)، ص ٢٠٥. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٨ (٥٥٣ ب)، ص ٢٠٥. [المعرّبان].

(٦) البلوتراكي مرادف للاوليغاركي ويحمل المعنىٰ ذاته. وهذه الفقرة فيها غموض كما يقول روزنتال بحسب النص العبري الذي ترجم عنه. ويبدو أن ابن رشد أو مصدره الذي اعتمد عليه يشير إلى ما ذكره أفلاطون عن الأب الذي يشغل منصباً عالياً وبعدها يُجرَّد من منصبه ومن حماية الدستور. [المعرّبان].

إن هذا الرجل ليماثل بلا شك الدستور القائم على الغنى والثروة شأن ذلك الرجل الذي وصفناه بالضبط والذي سعادته تقوم على الشرف. فإن رجلاً كهذا هو بلا شك شديد البخل وشحيح، ويحصر نفسه في العلاقة مع رغبات مدينته بالأشياء الضرورية فقط، ولا يقوم بذلك وفق فضيلة فيه، بل يصد كل رغبة فيه من أجل رغبة واحدة هي من الأقوى في نفسه، أعني حب المال[١].

ولهذا، فعندما يتمّ منع هؤلاء الناس من أخذ ما يمتلكه الآخرون، ولا يلبّون رغباتهم الضرورية[٢]، فإن الفناء والهلاك سيكون سهلاً عليهم بسبب بخلهم وتقتيرهم كما قلنا[٣].

وبالجملة، فإن تحوّل رجل المجد والشرف إلى رجل طالب للّذات[٤] يبدو أمراً واضحاً، عندما يجد المتعة في المال وغيره من اللّذات الأخرى الباقية. والشيء نفسه يبدو قابلاً للمماثلة بين مدينة المجد والشرف ومدينة اللّذات، بسبب أن مدينة الغنى والثراء ومدينة طالبي اللّذات إنما تُقالان على صنفٍ واحد. ولهذا، فنحن نرى أن الملوك يصبحون فاسدين ويتحوّلون إلى أمثال هؤلاء الرجال[٥].

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٣ هـ ـ ٥٥٤ أ)، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦. [المعرّبان].

(٢) الرغبات الضرورية أشار إليها الفارابي من قبل في المدينة الفاضلة (ص ١١٠)، وهي المأكول والمشروب والمنكوح وغيرها

(٣) لا يشير أفلاطون إلى الرغبات المدنية، بل يتحدث عن الرغبات الضرورية؛ ولا يشير إلى غير الضرورية، بل يتحدث فقط عن الرغبات المؤسلبة Styled dessires. هذا وقد بُحثت الرغبات الضرورية وغير الضرورية في الفقرة (٥٥٨ د)، ص ٢٠٩. وتُلاحظ هنا الصلة السياسية الوثيقة التي اهتم بها ابن رشد، وأنه لتفسير ممتاز لتلك الفقرة من الجمهورية، ك ٨ (٥٥٤)، ص ٢٠٦. [روزنتال].

(٤) طالب اللّذات هو الهيدونيستي، أي الشهواني Hedonistic. [المعرّبان].

(٥) إن معالجة ابن رشد مختصرة لما ذكره أفلاطون في الجمهورية، ك ٨ (٥٥٤ ـ ٥٥٥ أ)، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧. والنقطة الإضافية الجديرة بالاهتمام هي أنه عند أفلاطون يبقىٰ كل من المدينة والفرد أوليغاركيين وبلوتراكيين، ولكن ابن رشد يُسمّي المدينة والفرد، بالنفعيين حالما تكون الثروة أو أي رغبة أخرىٰ غايتهم القصوى في الحياة. وبالنسبة لأفلاطون، فإن من الواجب تفحّص هذه الرغبات الأصيلة أو القوىٰ الشهوية. والفارابي كان لديه مثل هذا الجمع بين الشرف واللّذة الموجودين لدى حاكم المدينة التيموكراسية وأهلها، واللذة تتضمن المال. انظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٦٢ (س ٥ ـ ٩). ومرة أخرى في وصف المدينة المستبدة (= القهر) كشكل منحرف للمدينة التيموكراسية، وهو يعرّف الشرف بأنه «اللعب ولينال من اللعب واللّذات من المأكول والمشروب والمنكوح وما لا يناله غيره..» (ص ٦٩، س ١). ولكن وصف الفارابي ينقصه الدقة التي وجدناها عند ابن رشد. ومدينة الضرورة هي المدينة رقم ٧ من مدن ابن رشد، انظر الفقرة (١) من هذه المقالة. وهذا نتيجة لتقسيمه للاوليغاركية إلى دساتير أوليغاركية وضرورية، مع أن المدن البلوتراكية (= الغنىٰ) واللّذية هي من الصنف نفسه. انظر الفقرة (١) من هذه المقالة. ولعل اعتماد ابن رشد على مصدره هو سبب عدم اتساقه. [روزنتال].

ويشبه هذا في زماننا المملكة المعروفة بالمرابطين، حيث إنهم في عهد ملكهم كان دستورهم قائماً على الشرع، لكنهم فيما بعد تبدّلوا في عهد ابنه إلى دستور المجد والشرف وقد مازجته الرغبة في المال. وحدث مع مجيء الحفيد أن تحوّلوا إلى دستور قائم على اللّذة وما يتعلق بها من الأشياء اللّذية والترف، فتفسخ حكمهم وهلكوا. ويعود أمر هلاك ملكهم إلى قيام دستور معارض لهم في زمانهم، وهو دستور قائم على الشرع[1].

إذن، هذا عرض يُبيّن كيف يتحوّل رجل المجد والشرف إلى رجل ذي ثراء ومال، والاختلاف في ما بين درجاتهم واضح، لأن الرجل ذا المال والغنى لهو أكثر فساداً من رجل المجد والشرف. والكلام نفسه ينطبق على مدينة[2] كلّ منهما.

(١٢)

والآن من المناسب لنا أن نبحث إلى أي مدينة من الممكن أن تتحوّل مدينة الثراء والغنىٰ؟ وعليه نقول إن أفلاطون يؤكد أنها تتحوّل إلى المدينة الجماعية[3]. ويتحدّث فيما بعد

---

(١) الإشارة هنا تتعلّق بنظرة ابن رشد إلى دولة المرابطين ومؤسّسها يوسف بن تاشفين (١٠٦١ ـ ١١٠٧ م) وكيف سقطت على يد الموحدين حيث إن هذه الدولة قامت أول ما قامت على الشرع، ثم تبدلت بعد ذلك حتىٰ وصلت إلى ما وصلت إليه، فاستطاع الموحدون القضاء على هذه الدولة وأيضاً باسم الشرع. وهنا ينظر ابن رشد إلى قيام هذه الدولة وهلاكها من خلال تقسيمات أفلاطون لتحوّل المدينة الفاضلة إلى تيماركية ثم أولغاركية ولذّيّة، فانظر كيف يكيّف ابن رشد أفلاطون لتفسير التاريخ الإسلامي، وهو بهذا كأنه يتفق علناً معه. وبخصوص دولة المرابطين، راجع كتاب يوسف أشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ترجمة عبد الله عنان. وهنا ينظر ابن رشد إلى المدينة القائمة على الشرع على أنها مدينة فاضلة، ودولة المرابطين حكمها يوسف بن تاشفين حتى سنة ٥٠٠ هـ، وابنه بعده وحكمها من سنة ٥٠٠ إلى ٥٣٧ هـ، وحفيده من سنة ٥٣٧ إلى ٥٣٩ هـ، أي أن عمر الدولة امتد ٤٠ سنة. فلاحظ ذلك. المهم في هذا النص أن ابن رشد يوجّه نقداً اليهم ويمدح قيام دولة الموحدين الذين استندوا إلى الشرع. ولا بدّ أن يتذكر القارىء هنا نظرية ابن خلدون حول الدورات الحضارية التي ذكرها في مقدمته، وكيف ينظر ابن خلدون نظرة واقعية إلى نشوء وانحطاط الدولة، وكأنها كائن طبيعي وأطوارها الخمسة تدور داخل المسار الخطي لها. أنظر، حول دولة المرابطين بالتفصيل: كتابَيْ عبد الواحد المراكشي، تاريخ الموحدين (نشرة دوزي)، ليدن ١٨٤٧، ترجمة عبد الله عنان؛ وكتاب تاريخ الموحدين، الجزائر ١٨٩٣؛ وكذلك ابن حزم، كتاب الفصل في الملل والنحل، ودراسات بلاثيوس عنه، مدريد ١٩٢٧ ـ ١٩٣١. كذلك قارن حاشية ليرنر حول ذلك في ص ١٢٥ من ترجمته لنص ابن رشد. [المعرّبان وروزنتال].

(٢) عند روزنتال: degree، وعند ليرنر: city. [المعرّبان].

(٣) المدينة الجماعية والسياسة الجماعية هي ما يقابل الاصطلاح اليوناني Democratic city. ولهذا فإننا سنستخدم اصطلاح المدينة الجماعية لأنّه أكثر استعمالاً في النصوص الفلسفية السياسية العربية الاسلامية. انظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٦٩ (س ٤)، كذلك: المدينة الفاضلة، ص ١١٠ =

عن الرجل ذي اليسار الذي يتحول إلى رجل يُشبه هذه المدينة الجماعية[1].

إن طريقة تحوّل مدينة الغنىٰ والثراء إلى هذه المدينة الجماعية، هي أن الأساس الذي تقوم عليه إنما يعتمد على حيازة الملكية فقط، والدستور الذي تضعه يخدم تلك الغاية ويساعد عليها. ولهذا السبب، فإن أول شيء تضعه أساساً للدستور[2] هو أن تسمح لأي رجل شاب يرغب في أن ينفق كل ما يريده من المال أو يلبي أي رغبة يشعر بها بذلك. وبهذه الطريقة، فإنه يصل إلى مرحلة تجرّده من كل ما يملك. ومن المستحيل على الناس تحت هذا الدستور أن يجمعوا بين البيع وكسب المال ووضع دساتير تأخذ بالعفة والاعتدال[3]. لأن ذلك سيقود إلى طلب ما هو ضروري ولا سيما أنها هي الغاية التي من أجلها توضع هذه الدساتير.

وعندما يُترك هؤلاء لرغباتهم، فإنهم بذلك يدفعون بالعديد من الناس إلى الفقر. وذلك لا يسري على الرجال ذوي الأصول الطيبة من بينهم فحسب، بل والشجعان كذلك[4].

إذن، إنْ وجد أمثال هؤلاء وازدادوا في هذه المدينة، فإنهم سيغيظون حتماً الأشحاء والبخلاء فيحسدونهم ويلومونهم لأنهم هم كانوا سبب فقرهم وتعاستهم وحقارتهم. وسوف يسنّون < أي الأغنياء > عدداً من الدساتير في هذه المدينة[5]. وقال أيضاً، إنهم يدعون أنفسهم إلى الدعة والبهجة[6] ما دام ليس لديهم أي اعتبار لأي شيء سوى كسب المال.

قال: إن العديد من الرجال الفقراء عندما يجتمعون في ما بينهم سواسية، فإنه سيقوم من بينهم رجال شديدو الشبه بذكور النحل التي تولد في خلية النحل[7]. وسوف يقارنون أنفسهم

= (س ١٥)؛ وقارن: أفلاطون، الجمهورية، ك ٨ (٥٥٥ ب)، ص ٢٠٧.

(١) قارن: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٦٩، حيث يشير الفارابي إلى المدينة الجماعية بهذا المعنىٰ. ولكنه لا يصرّح عن سبب ظهورها ولا الدستور الذي ظهرت منه، ولكن وصفه لها يعتمد على الجمهورية، ك ٨ (٥٥٥ ب)، ص ٢٠٧. ويقول الفارابي عن هذه المدينة ما نصه: «والمدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلّى بنفسه يعمل ما شاء وأهلها متساوون وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً ويكون أهلها أحراراً يعملون بما شاءوا، وهؤلاء لا يكون لأحد منهم على أحد منهم ومن غيرهم سلطان»، السياسة المدنية، ص ٦٩، س ٣؛ قارن كذلك: المدينة الفاضلة، ص ١١٠. [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٥ جـ)، ص ٢٠٧. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٨ (٥٥٥ د)، ص ٢٠٧: «يستحيل على أفراد الدولة حينذاك إطراء الثروة مع المحافظة على العفاف..». [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٨ (٥٥٥ د)، ص ٢٠٧. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٨ (٥٥٦ ب)، ص ٢٠٧. وأفلاطون يسمّي الاغنياء بالمرابين. [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٨ (٥٥٦ جـ ـ د)، ص ٢٠٨. [المعرّبان].

(٧) نفسه، ك ٨ (٥٥٦ جـ)، ص ٢٠٨. والتشبيه هنا وارد عند أفلاطون حيث يشبّه ذلك بذكر النحل. [المعرّبان].

بالأغنياء في الحرب وفي الأمور الأخرى التي تخصّ المدينة والتي تفرضها عليهم ضرورة الاجتماع. وعندما يجدون أنفسهم أشد قوة من الأغنياء في كل شيء، عندها سيحتقرون الأغنياء، ويعتقدون أنهم لم يصبحوا أغنياء إلا ليزدروهم ويستحيوهم. ولهذا فإن هذه المدينة ستكون حالها كحال الجسم المريض العليل.

ومثلما يكون الجسم عليلاً[1] لأبسط علّة من داخله أو من خارجه، كذلك الحال مع هذه المدينة. وعليه افترض أنه توجد مدينة مضادة لها وبخاصة للمدينة الجماعية[2].

وهكذا، مثل ذكور النحل وهي تولد، فإنها تنتصر للفقراء ضد الأغنياء، وتوافقهم على سلبهم لكي يسيطروا على أملاكهم ويطردوهم من بين ظهرانيهم ويأخذوهم عبيداً. وهي بذلك كالجسم الذي من الممكن أن ينسلخ عن النفس وتغيّرها، كذلك هي الحال مع هذه المدينة لتتحوّل ممّا هو خاص بها إلى المدينة الجماعية[3].

(١٣)

وهذا الأمر يكون عندما يتآمر فيها الفقراء على الأغنياء وينهبون أموالهم، ويعملون فيهم السيف أو يطردونهم من مدينتهم. ويمكن أن نفسّر ذلك بالشتم والكره من جانب الفقراء للأغنياء في تلك المدن[4].

وكون الأمر كذلك[5]، فإن أهل هذه المدينة من الفقراء كلّ واحد منهم حرّ مخلّىً بنفسه يعمل ما يشاء[6]، والحكم بينهم سوف يتمّ الحفاظ عليه بضرب من الحظ. وأي نوع من

---

(١) نفسه، ك ٨ (٥٥٦ هـ)، ص ٢٠٨. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٨ (٥٥٧ أ)، ص ٢٠٨. يقول: «فتنشأ الديمقراطية بفوز الفقراء فيقتلون بعض خصومهم، وينفون غيرهم، ويتفقون مع الباقين على أقتسام الحقوق والمناصب المدنية بالتساوي ويغلب في دولة كهذه أن تكون المناصب بالاقتراع». [المعرّبان].

(٣) التشبيهات والتمثيلات هنا واردة من ابن رشد أو من مصدره أفلاطون في الجمهورية. وهو إذن ينظر إلى المدينة الجماعية على أنها مدينة لا يتحكم بها العقل بل تتحكم بها الأهواء والرغبات دونما رادع. [المعرّبان].

(٤) حول هذه الفقرة وحول ألفاظ الشتم والكره، قارن: ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، ص ١٣٦ (س ١١ ـ ١٢)، حيث يقول: «وإنما كان الشتم ملذاً لأن الشاتمين يظنون بأنفسهم أنهم أفضل من المشتومين ولذلك ما يوجد الأغنياء والأحداث شتامين وفحاشين لأنهم يظنون بأنفسهم الفضيلة على غيرهم. وهذا من فعل الشاتمين بيِّن، فإن الشتيمة احتقار، وإنما يحتقر من ليس بأهلٍ لشيء. . .». [المعرّبان].

(٥) انظر: **الجمهورية**، ك ٨ (٥٥٧ أ ـ ٥٦١ أ)، ص ٢٠٨ ـ ٢١٣. وابن رشد في هذه الفقرة يقدم تلخيصاً ممتازاً لما ذكره أفلاطون هنا. [المعرّبان].

(٦) لاحظ عبارة ابن رشد: «فإن أهل المدينة. .»، إنها مأخوذة بنصّها من الفارابي، كتاب السياسة =

الرجال بإمكانك أن تجده في هذه المدينة بلا شك، وأهلها متساوون ويكون دستورهم الذي بينهم أن لا سلطان لإنسان على إنسان في شيء أصلاً.

ولهذا السبب، فإن هذه المدينة الجماعية، إنما هي مثل الثوب الموشى الذي فيه ألوان عديدة، والنساء والشبان كذلك يظنّون أن هذا الثوب جيد بسبب تعدّد ألوانه[1]. ومثلها النظرة إلى هذه المدينة عند بادىء الرأي. والحق أنها ليست كذلك، لأنها تفنى بسرعة إذ لم تقم على الفضيلة والشرف، كما هي الحال مع المدن الجماعية الموجودة في زماننا هذا وقبله[2].

ولربما تخرج من هذه المدينة، المدينة الفاضلة[3] والمدن الأخرى بأنوعها المختلفة، لأنها موجودة فيها بالقوة، ما دامت كل ميول النفس موجودة في هذه المدينة. ويبدو أن هذه المدينة التي تنمو فيها بالطبع هي مدينة الضرورة، ثم تتبعها فيما بعد المدن الجماعية، وبعد ذلك تظهر منها كل واحدة من تلك المدن.

ولهذا السبب، يقول أفلاطون[4] إنه لمن الملائم للفلاسفة أن يهتمّوا بتلك المدن ويختاروا منها أجود الأنواع ممّا يتفق مع المجتمع الفاضل إلى أن تقوم، ومثلها الرجل الذي يرغب في بناء السفينة التي سيبيع فيها كل شيء يختاره والذي يعتبره الأحسن بالنسبة إليه[5].

= المدنية، ص ٦٩ (س ٨)؛ وقارن: المدينة الفاضلة، ص ١١٠، حيث يشير الفارابي إلى المثال ذاته الذي ضربه أفلاطون حول الثوب الموشى، الجمهورية، ك ٨ (٥٥٧ جـ)، ص ٢٠٩. ولكن الفارابي لا يشير إلى ما يشبه هذه المدينة في زمانه، بينما ابن رشد يشير إلى ذلك بوضوح. [المعرّبان وروزنتال].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٧ جـ)، ص ٢٠٩: «اعجاب النساء والأولاد بالثياب الزاهية الألوان...». [المعرّبان].

(٢) قارن: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٧٠ (س ١٢). ولاحظ مرة أخرى اعتماد ابن رشد على الفارابي في الوصف، ولكن تميّز ابن رشد هنا واضح على الفارابي، حيث يغذّي فكرته السياسية المعتمدة على أفلاطون بأن يستند فيها إلى التاريخ الإسلامي وهو ينظر بإيجابية إلى ديمقراطية عصره، ولربما كان ذلك بتأثير فارابي خالص، حيث يشير الفارابي في السياسة المدنية، ص ٧١، إلى هذه النقطة المهمة في الديمقراطية. [المعرّبان].

(٣) بداية الفقرة ينقل نصّها عن الفارابي، السياسة المدنية، ص ٧١ (س ٢)، كذلك آخرها (عن مدينة الضرورة)، ص ٧٠ (س ١). وهو بهذا يريد أن يقول إن المدينة الجماعية هي مدينة تحتوي كلّ الدساتير في داخلها. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٧ د)، ص ٢٠٩. [المعرّبان].

(٥) هذه الفقرات حول مدينة الضرورة هي إضافة من ابن رشد كما يرى روزنتال بالرجوع إلى الفارابي. وابن رشد يتصوّر سخرية أفلاطون من الديمقراطية تصوّراً إيجابياً، وكذلك الفارابي في السياسة المدنية، ص ٧٠ (س ٢٠)، وص ٧١ (س ٥). ولكن الفقرات اللاحقة تنسجم مرة أخرى مع رفض أفلاطون للديمقراطية والتطور الطبيعي المقترح من قبل ابن رشد هنا في هذه الفقرة والمتخذ شكل =

قال أفلاطون: بما أنه ليس بهذه المدينة ثمة حاجة لتحمّل أعباء أي من الأمور المدنية الضرورية مثل الحرب أو السلم وإلى آخره، لذلك فإن فناءها ليس بالأمر الصعب. ولهذا نرى في مثل هذه المدن أن الرجال الذين يستحقون الموت، يسكنون بينهم، كما لو كان هؤلاء لم يوجد إله قبلهم[1].

وقد قال: وفضلاً عن ذلك[2]، فهم لا يثمنون الأشياء التي كنا نملكها بشرف عندما كنا نسعىٰ لإقامة المدينة الفاضلة، وليس لهم صلة بأي من تلك الأعمال.

إذن، هذا هو مدى الشرور في هذه المدينة، وبُعدها عن المدينة الفاضلة، ومن المحتمل أن نفترض بادىء الرأي، أن هذا الدستور هو دستور لذّي، وهذا هو حقيقة ما قلناه في كيفية تحول مدينة الغنىٰ والثراء إلى المدينة الجماعية، وبيان مدى الجهل الذي يقع فيها بإزاء المدينة الفاضلة أو مدينة المجد والشرف[3].

= مراحل (مدينة الضرورة، الديمقراطية، المدن الأخرىٰ). ومن الممكن مواءمته منه مع مفهوم أفلاطون حول المدينة الفاضلة المعتمدة على الدستور مع نظيرتها في الإسلام (= دولة الشرع) ومضاداتها وتدهورها التدريجي. ومن الواضح أن ابن رشد لم ينجح هنا في مضافرة ومواءمة الأفكار الأفلاطونية والأرسطية مع الفكر السياسي الإسلامي؛ انظر لاحقاً الفقرة (١٧). فمثل هذه الفقرات إنما تقترح نوعاً ما أو تدرك وجود وجهات نظر مختلفة متعلقة بأصل وتطور أنواع معيّنة من المدن. ولتوضيح إشارة روزنتال هذه حول إعجاب الفارابي وابن رشد بالديمقراطية وفهمهما غير الصحيح لعبارة أفلاطون بالسخرية منها، نشير إلى نص أفلاطون في الجمهورية، ك ٨ (٥٥٧ د)، ص ٢٠٩، حيث يقول: «وقد يعجب الكثيرون بهذه الجمهورية كأجمل الأشياء مثل إعجاب النساء والأولاد بالثياب الزاهية الألوان...». [المعرّبان].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٧ هـ ـ ٥٥٨ أ)، ص ٢٠٩. وقد استبدل ابن رشد هنا مفهوماً دينياً إسلامياً فأطلق لفظ الجلالة (الله) بدلاً من مفهوم أفلاطون (الإنسان). [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٨ (٥٥٨ ب)، ص ٢٠٩. [المعرّبان].

(٣) هذه هي النتيجة التي توصل إليها ابن رشد بخصوص المدينة الجماعية أو ما يسميها بالمدن الجاهلة، وهو اصطلاح فارابي خالص. انظر: السياسة المدنية (الهند)، ص ٧١ (س ٦)، حيث يقول الفارابي ما نصّه: «والمقصود بالرياسات الجاهلية هو على عدد المدن الجاهلية، فإن كل رياسة إما أن يكون القصد بها إما التمكّن من الضروري، وإما اليسار، وإما التمتع باللذات، وإما الكرامة، وإما الغلبة وإما الحرية..». وقارن كذلك: المدينة الفاضلة، ص ١١٠ (س ١٧)، وص ١١١ (س ١ ـ ٢). وإنْ كان أفلاطون قد أشار إليها ولكن ليس بهذا الاصطلاح، بل بمصطلحاتها المعروفة من تيموكراسية إلى ديمقراطية. وهنا يظهر مرة أخرى كيف واءم ابن رشد بين الفارابي من جهة وأفلاطون من أخرىٰ. انظر المقالة الثانية من هذا التلخيص (الفقرة ١٧ مع حواشيها). ومن غير المستبعد أن يكون الفارابي وابن رشد قد عادا بتقييمها الإيجابي للديمقراطية إلى أرسطو، الذي تكلم عن المدن في كتابه الأخلاق، ص ٢٩٤ (س ١٥)، ونص أرسطو هو: «ورئاسة العامة قليلة الرداء من أجل أن زوالها من نوع السيرة قليل». ومن المدهش أن ابن رشد لا يعارض أفلاطون في تلخيصه للجمهورية، والأكثر من=

ومن الملائم لنا أن نبحث في خصال الرجل الذي يشبه المدينة، وطريقة تحوّله[١]. ولهذا نقول: إن الرجل الذي يشبه هذا الدستور إنما يتحوّل فقط وبصورة مماثلة من دستور الغنى والمال، مثلما تتحوّل المدينة الجماعية من مدينة الغنى والمال. ومن المحتمل أن يحدث من الحاجة للتعلّم تحت دستور القلّة، وكذلك بسبب زيادة العاطلين المولدين فيه. فالابن الذي يولد لذلك الرجل الذي هو حاكم للقلّة لا ينفك يتلقى التأثير من أبيه حيال الدستور، ولكن هناك أناساً من الخارج يؤثرون عليه ويوجّهونه تجاه الحرية المطلقة[٢] ويميلون نحو هذا النوع من الرغبات. وأنا أعني بالرغبات الضرورية تلك التي فينا والتي نحتاجها لحياتنا مثل المأكل والمشرب، لأن في ذلك حفظاً لتناسق أجسامنا وبديلاً لما هو خارج عنها.

ولكن الإنسان إذا تحوّل باتجاه حالة كهذه، فإنه يصبح يوماً بعد يوم عبداً لرغباته التي في عقله؛ فمثلاً[٣] في وقتٍ يشرب الخمر حتى يُصاب بالثمالة، وفي آخر يشرب الماء حتى تبرد أعصابه، وفي آخر يلعب الرياضة مع كل من يلعبها؛ في وقت يكون تحمّله أشبه بتحمّل الفلاسفة[٤]، وفي وقت آخر يكون مهملاً متقاعساً إلى حدٍ لا يقوم معه بأي عمل على الإطلاق[٥].

وبالجملة، فإنه لا يوجد لحياته[٦] ترتيب أو انحداد بأي شيء. ولربما يظن أن طريقة حياته هذه هي الممتعة والحرّة، مع أنها في الحقيقة أبعد الأشياء عمّا يخص الإنسانية، لأن الرجل عندما لا تكون له غاية واحدة في عددها، فإن نشاطه يحتاج إلى مطابقة معيّنة مع الحياة. ونتيجة لذلك، فإن الشبان الذين لديهم مثل هذا الميل إنما يشبهون ضرورةً المدينة الجماعية. ونحن نفترض أن الأمر كذلك، وأن التشابه بينه وبين هؤلاء الرجال إنما يشبه التشابه بين المدن المتناظرة.

= ذلك أنه لم يتردد باكراً في هذا التلخيص (منذ المقالة الأولى) في الاعتراف بسلطة أرسطو عليه. انظر الفقرة (٢٣) من المقالة الأولى، حيث يؤكد أرسطو في الفقرة التي يعلق عليها ابن رشد هنا، على أن الملكية تنحرف من موناركية إلى استبدادية، ومن تيموكراسية إلى ديمقراطية. [المعرّبان وروزنتال].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٥٨ جـ)، ص ٢١٠. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٨ (٥٥٨ د)، ص ٢١٠. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٨ (٥٥٨ هـ ـ ٥٥٩ ب)، ص ٢١٠ ـ ٢١١. [المعرّبان].

(٤) عند روزنتال: الفلاسفة Philosophers، وعند ليرنر: الفلسفة Philosophy. [المعرّبان].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦١ جـ ـ د)، ص ٢١٢ ـ ٢١٣. [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٨ (٥٦١ هـ ـ ٥٦٢)، ص ٢١٣ ـ ٢١٤. [المعرّبان].

(١٥)

ومن المناسب لنا البحث إلى أي مدينة تتحوّل هذه المدينة الجماعية، وما هي قوتها وسلطتها، وبصورة مشابهة داخل أي رجل يتحوّل هذا الرجل الجماعي وما هو مقامه ومداه وسعادته؟

نقول: لقد حكى أفلاطون أن المدن الجماعية إنما تتحول بعامة إلى الاستبداد[١] والمدن المستبدة؛ وأمر تحوّل المدينة الجماعية إلى مستبدة إنما يشبه تحوّل دستور القلّة إلى دستور جماعي، لأنهما من صنف واحد. وبالضبط مثلما أن سبب تحوّل دستور القلّة إلى جماعي يعود إلى الإفراط في الغاية المقصودة، أي طلب المال والثراء، كذلك هو السبب في أنه يولد في مدينة القلّة العديد من الرجال أصحاب المدينة الجماعية[٢]، وهؤلاء هم الذين شبّهناهم بذكور النحل التي تولد في خلية النحل.

وبصورة مماثلة، فإن سبب تحوّل الدستور الجماعي إلى استبدادي، إنما يعود فقط للإفراط في طلب الحرية وزيادتها من غير حد، وذلك لأن كل شيء مفرط يخرج عن حدّه الملائم ينقلب إلى ضده. وهذا الشيء ليس موجوداً في الأشياء الإرادية فقط، وإنما في الأشياء الطبيعية كذلك[٣].

(١) الاستبداد والمدينة المستبدة: tyranny and tyrannical state. وقد آثرنا استعمال هذا اللفظ (الاستبداد)، لأن المستبد معناه من تفرّد بالشيء كما يقول اللغويون، وهذا المعنىٰ هو المراد هنا اصطلاحاً أيضاً كما سيتبيّن فيما بعد. هذا ولم نستعمل لفظة «الطاغية» لأنها أعم وأشمل من ذلك، فطغىٰ أي جاوز الحدّ، وطغىٰ البحر هاجت أمواجه، والطاغية: الصاعقة كما ورد ذكر ذلك في القرآن﴿فأما ثمود فاهلكوا بالطاغية﴾، والطاغوت: الكاهن والشيطان وكل رأس في الضلال، كما ورد أيضاً في القرآن. كذلك استعملنا هذه اللفظة العربية مقابل اللفظ اليوناني المعرّب والذي أشرنا إليه من قبل وهو «الطّرُونْ». ويسمّي الفارابي هذه المدينة مدينة التغلب والقهر، انظر: المدينة الفاضلة، ص ١١٠ (س ١١). [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦٢ ب)، ص ٢١٣. وتشبيه ابن رشد هنا للإنسان الحرّ في المدينة الجماعية بذكر النحل له ما يبرره، حيث إن ذكر النحل لا عمل له سوىٰ أكل العسل الذي تجنيه نحلات الخلية دون أن يُشارك في انتاجه. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦٣ هـ ـ ٥٦٤ أ)، ص ٢١٤. وحول الفقرات السالفة، انظر: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١١٠، حيث يسمّي الفارابي مدينة الاستبداد بالتغلب، «وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم.. ويكون كدهم اللّذة التي تنالهم من الغلبة فقط»، وهي تنبثق من التيموكراسية التي تتضمن الاوليغاركية، والمذكورة في كتاب الفارابي، السياسة المدنية، ص ٦٠ (س ٢٦)، وص ٦١ (س ٩). ونجد وصف الاستبداد بصورة متقنة في ص ٦٤ (س ٣) إلى ص ٦٩ (س ٣) من الكتاب نفسه. ونجد ثمة اختلافاً بين ابن رشد والفارابي هنا، مع أنه يوجد أساس مشترك بينهما سببه اعتمادهما معاً على مصدر واحد هو أفلاطون فيما يتعلق بالاستبداد =

إن الإفراط في طلب الحرية[1] هو السبب، وإلاّ لماذا ذكور النحل التي تولد في هذه المدينة تشبه أولئك الذين يولدون في ظل دستور الغنى والثراء، سوى أن الأمر هنا يحدث بصورة أكبر على الأغلب، وأن الحكّام في تلك المدينة، أي مدينة المال والغنى، لا يقدّرون هؤلاء الذين يولّدون بينهم. وبالنسبة للعقلاء، فإن العاطلين المليئين بالرغبات يرون أن من الأوفق قتلهم وإفناءَهم.

ولذلك، فإن المدينة الجماعية إنما يكون تحوّلها وسطاً بين مدينة الغنى والمال والمدينة المستبدّة. والآن، فإن أي واحد يولد في المدينة الجماعية يشرف ويقيم، وليس لأحد سلطان عليه، بل يكون سيداً على نفسه. إذن، هذه هي طريقة هذا النوع من الحكم عندما تكون فيه الحرية متدفقة، أي أنهم ينشغلون ببيوتهم وأسرهم، وبكل الأنواع الموجودة بينهم. . . الأباء والأبناء، السادة والعبيد، النساء والرجال[2]، حيث هؤلاء كلهم جميعاً متساوون فيما بينهم، ويلغون كل دستور حتى لا يتحكّم فيهم أي سيد على الإطلاق.

وبالجملة، لا شيء مفضّل عندهم سوى الحرية بلا حد، والرجل منهم يريد أن يحكم كل شيء كما يرغب[3]. ولهذا السبب، فإن ولادة تلك الفئة الشريرة من ذكور النحل سوف تزداد بينهم بسبب الضرورة، تماماً مثلما يسود الأبدان العليلة اضطراب بسبب البلغم والصفراء والسوداء[4]، إلى أن تتحوّل هذه المدينة التي تولد فيها تلك الفئة بسبب الضرورة إلى استبدادية.

لهذا السبب، وجب على الحكّام أن يكونوا حذرين حيال ولادة مثل هذه الفئة في المدينة، أكثر من الطبيب الذي يحترس ضد انتاج الرطوبة في الأبدان. ولذلك عندما يشاهدون

= باعتباره قوة مطلقة. والمقارنة بين معالجة ابن رشد الذي اتبع فيها أفلاطون بصورة دقيقة وبين الفارابي قائمة نوعاً ما حيث إن ابن رشد أكثر دقة في وصف الاستبداد، بينما يصف الفارابي الاستبداد الهجين بأنه شيء حسن؛ كما أن مدينة الفارابي قائمة على الغلبة والقهر، ويعطيها ثلاثة أسماء أو أنواع مختلفة، بقوله: «وههنا شيء آخر محبوب جداً عند كثير من أهل الجاهلية وهو الغلبة. فإن الفائز بها عند كثير منهم مغبوط، وإما أن يكون الإنسان ذا حسب عندهم وذلك أن يكون آباؤه وأجداده إما موسرين وإما أن يكون الاشياء التي اللذة وأسبابها واتتهم كثيراً وإما أن يكونوا قد غلبوا من أشياء كثيرة». [المعرّبان وروزنتال].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦٤ ب)، ص ٢١٥. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٨ (٥٦٣ أ ـ د)، ص ٢١٤. والأوصاف التي ذكرها أفلاطون، يحذو حذوها ابن رشد. [المعرّبان].

(٣) قارن التعبير هذا عند الفارابي في السياسة المدنية، ص ٦٩ (س ٤). [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦٤ جـ)، ص ٢١٥. [المعرّبان].

أن مثل هؤلاء الرجال يولدون في المدن، وجب عليهم طردهم منها بالقوة، كما يفعل الطبيب مع البلغم والصفراء. وهذا بالطبع ملائم أكثر للحاكم.

ولكن هذه الفئة من الرجال الذين يملكون السيطرة على كل شيء يرغبون فيه، لا توجد في هذه المدينة، وهي نوعاً ما غير موجودة كما حكى أفلاطون[1]، بل الذي يوجد في هذه المدينة ثلاث فئات من الرجال ممن يولدون فيها ويعطونها أقوى الدعم لكي تتحول إلى مدينة مستبدة[2].

فمثلاً الفئة الأولى من بينهم هي فئة ذكور النحل التي وصفناها، أي أولئك الذين استسلموا بصورة مطلقة لرغباتهم، وهم فئة الحكّام في تلك المدينة، وهم أهل الشرف والمجد فيها.

وهناك بالمثل الفئة التي تستحق كل زجر وتوبيخ في تلك المدينة، وهي الفئة التي لا همّ لها سوى طلب المال؛ وهذه الفئة سوف تولد في تلك المدينة مثل العسل الذي يأكله بفظاعة[3] ذكور النحل.

وهناك فئة ثالثة هي الجمهور بعامة[4]، الذين يكرسون أنفسهم لأعمالهم، وليس لهم أعمال سوى أنهم لا يملكون الأملاك وهم مغلوبون على أمرهم في تلك المدينة. والفئتان الأوليان تجتمعان لتسرقا وتنهبا ما تملكه الثالثة، سوى إن الفئة الأولى تقوم بذلك خارج رغبتها ومداها، والفئة الثانية إنما تهدف إلى أخذ ممتلكاتها لكي تتقدم في مراكزها. وذلك التقدم إنما يعتمد فقط على مدى امتلاك هؤلاء السلطة على الجمهور في تلك المدينة، ويكونون قادرين على سرقة ما يملكه الرجال الأغنياء وتوزيعه بين عامة الجمهور.

قال: إنهم يخطئون بالضرورة تجاه هؤلاء المالكين. وعندما تقوم الفتنة ويعمّ الشقاق واللصوصية والنهب، عندها يرى الناس بعامة تسليم أمرهم إلى رجل عظيم[5]، من داخل تلك الفئة، أي فئة الرجال الذين لا همّ لهم سوى تسليم أنفسهم لرغباتهم؛ إنهم يمجّدونه ويعظّمونه، ومثل هذا الرجل لا يتوقف قليلاً عن تغيير المدينة، وعن ضمان الحرية المفرطة،

---

(١) نفسه، ك ٨ (٥٦٤ جـ ـ د)، ص ٢١٥. [المعرّبان].

(٢) في هذه الفقرة، يبنيْ ابن رشد التلخيص المختصر جداً لما حكاه أفلاطون عن الاستبداد. وابن رشد هنا يحدّد نفسه بالأصول. وإذا ما عدنا إلى الفارابي، [السياسة المدنية (الهند)، ص ٦٩ (س ١٠)]، نجده يذكر ذلك بقوله: «وتكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا يحصون كثرة. ويجتمع في هذه المدينة التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها الخسيس منها والشريف...». [المعرّبان].

(٣) عند روزنتال: great haste، وعند ليرنر: great speed. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦٥ أ)، ص ٢١٦. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٨ (٥٦٥ ب) و(٥٦٦ جـ)، ص ٢١٦، حيث يقول أفلاطون: «أوليس من عادة العامة اختيار بطل خاص يولونه قضيتهم، ويحتفظون به ويعظّمونه». [المعرّبان].

إلى أن يستعبد معظم الناس، وبهذا يصبحون هم أنفسهم[1] مستبدين تماماً.

وبداية تحوّل هذا العظيم عندهم إلى حاكم مستبد، والذي جاء من الحكم الجماعي، هو أنه يبدأ بارتكاب الأفعال المستبدة في ظل هذا الحكم، إلى أن يتحول تماماً آخر الأمر إلى مستبد تام[2]. وبعد أن يجد الناس بعامة وأولاً أنهم صاروا أتباعاً له، في ذلك الوقت يصبّ أذاه على من يريد منهم ويعاقبه بأن يوبّخه ويقتل من يرغب في قتله.

وبهذه الطريقة، فإنه لا يتورع[3] عن أن يجلب إلى داخل الاستبداد فئة ما من الرجال ضد آخرين. وكما قلنا، عند حدوث ذلك فإن الفئات الموجودة في هذه المدينة يتم عزلها ولا سيما فئة أصحاب المال والملكية، وهي الفئة الأكثر كرهاً الموجودة في تلك المدينة. وهو يفعل ذلك على طول الوقت إلى أن يصبح عدواً لكل الناس وكارهاً لهم. ولكن فيما بعد، إما أن يتآمروا عليه أو يقتلوه، أو يحكمهم كلهم فيستبدّ بهم وبذلك يكون مستبداً[4] تاماً.

ومن الممكن أن نفهم بوضوح في الحكم الجماعي الموجود في زماننا أنه يتحول إلى استبداد على الدوام. فعلى سبيل المثال خذ الحكم الموجود في مدينتنا قرطبة بعد سنة خمسمائة من الهجرة، حيث إن الحكم كان فيها جماعياً، ولكن بعد أربعين سنة، أي في عام أربعين وخمسمائة، تحوّل إلى حكم قائم على الاستبداد[5].

(١٦)

لقد استبان لنا من خلال قول سابق، ومن خلال البحث، كيف أن ظهور المستبد إنما يحدث عن طريق مثل هذه الأفعال، وإلى أين سينتهي دستوره، وما مدى الشر والفناء اللذين سيعمّان المدينة من خلاله، وما مدى الشر الذي سيجلبه على نفسه.

---

(١) نفسه، ك ٨ (٥٦٦ د)، ص ٢١٦. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٨ (٥٦٦ د)، ص ٢١٧. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٨ (٥٦٥ هـ)، ص ٢١٦. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٨ (٥٦٦ ب)، ص ٢١٧: يقول أفلاطون: «أفلا يلزم عن ذلك أن رجلاً كهذا، إما أن يغتاله أعداؤه، أو يزداد استبداداً فيتحول ذئباً؟ فإذا نفي ثم عاد من منفاه رغماً عن مقاومة أعدائه أفلا يعود مستبداً تاماً؟». وفي هذه الفقرة يترك ابن رشد الإشارة إلى الأسطورة التي أوردها أفلاطون في الفقرة (٥٦٦ أ)، وهي اسطورة هيكل زفس التي تحكي كيف يتحوّل بطل عظيم إلى مستبد تام. [المعرّبان].

(٥) لاحظ هنا في هذه الفقرة، كيف يطبّق ابن رشد نظرة أفلاطون في الاستبداد وتحوله من الديمقراطية على بلاده وزمانه. فهو يشير إلى قرطبة، ويقسمها إلى تاريخين: سنة ٥٠٠ هـ ويسمّيها الحكم الديمقراطي، وسنة ٥٤٠ هـ ويسمّيها الحكم الاستبدادي. انظر ما قاله سابقاً في الفقرة (١١). والحكم الذي يشير إليه هنا هو حكم المرابطين من بداية نشأتهم حتىٰ فنائهم. [المعرّبان وروزنتال].

قال أفلاطون[١]: إن من شيمة هذا الرجل قهر كل الناس ليجعلهم يتمسكون بالدستور حتى ليظن المرء أنه ليس بمستبد، وإنما يبغي التوجيه والإرشاد الصحيح للناس بعامة عن طريق توزيع الملكية والفوائد بينهم، وأن ليست لديه أية نيّة سوى الاعتناء بكافة الناس وتحسين المدينة[٢].

ويهادن أعداء المدينة الخارجيين عن طريق تصحيح أموره مع البعض وقهر الآخرين على الخضوع له، وعندها يلتفت إلى مدينته التي يحكمها لكي يثير الحروب لأهلها بشكل دائم، وهو يقوم بذلك من أجل أخذ ما يملكه أهلها ليستحوذ عليه، ظاناً أنه ما دام يسرق ما يملكون فإنهم لن يكونوا بقادرين على زعزعته، لأنهم منشغلون بأنفسهم[٣]، ساعون لقوتهم اليومي، مثلما حدث للناس في منطقتنا مع الرجل المعروف بابن غانية[٤].

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦٦ د)، ص ٢١٧. [المعرّبان].

(٢) في هذه الفقرة، ينقل ابن رشد مباشرة عن أفلاطون، الجمهورية، ك ٨ (٥٦٦ د ـ هـ)، ص ٢١٧. لكنه يمارس تفسيراً واضحاً لأفلاطون، فيقدّم الدستور أولاً بصورة خاصة، وهي خاصية مهمّة لابن رشد، والتي من الممكن العودة إليها عند أفلاطون في الفقرة (٥٦٦ د). ويبدو أنها تماثل المدينة الفاضلة، وحاكمها أحسن من حاكم المدينة الجماعية. ومن المحتمل أنه كان يضع نصب عينيه المدينة الإسلامية المعاصرة له. انظر الفقرة اللاحقة. [روزنتال].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦٧ أ)، ص ٢١٨. وأيضاً نجد ابن رشد هنا ينقل عن أفلاطون مباشرة. [المعرّبان].

(٤) إن ورود ذكر ابن غانية هنا له دلالته عند ابن رشد، كما سيتوضح من سيرته والتواريخ المهمة التي ثبّتها ابن رشد بخصوص تحوّل الدستور الجماعي إلى استبدادي، عندما ذكر ذلك في الفقرة السابقة (١٥)، حيث حدّد ظهور الاستبداد في قرطبة بسنة ٥٤٠ هـ. وابن غانية المذكور هنا هو يحيى بن علي بن يوسف المستوفي والي الأندلس من قبل المرابطين (انظر الفقرة ١٥). ولد في قرطبة، كما أشار إلى ذلك ابن الخطيب، وتوفي بغرناطة سنة ٥٤٣ هـ/١١١٨ م، واشتهر بابن غانية، وهو لقب أمه التي كانت إحدى قريبات يوسف بن تاشفين، المؤسّس الحقيقي لدولة المرابطين. وقد شبّ ابن غانية كما شبّ أخوه محمد في بلاط المرابطين بمراكش حيث كان والدهما يتبوأ منصباً رفيعاً على ما يظهر. وقد ولاّه السلطان ابن تاشفين سنة ٥٢٠ هـ على غرب الأندلس، ونجح بين عامي ٥٢٠ و٥٣٨ هـ في صد هجمات النصارى ودحر جيش الأذفنش المحارب ملك أرغون سنة ٥٢٨ هـ في مدينة مراغة. ومع ذلك، فقد بدأت تندلع منذ سنة ٥٣٨ هـ ثورات مسلمي الأندلس على دولة المرابطين بزعامة أبي القاسم أحمد وغيره، تلك الثورات التي زعزعت حكم المرابطين في الأندلس وذهبت به في آخر الأمر. وقد أظهر الوالي ابن غانية، وكان يقيم في أشبيلية، بسالة نادرة ومقدرة فائقة في تنظيم المقاومة، فاستعاد سنة ٥٣١ هـ قرطبة من ابن أحمدين، ولكنه اضطر إلى الانكفاء أمام جيش الأخير إلى قلعة قرطبة سنة ٥٤٠ هـ (لاحظ التاريخ هنا). ولما وصلت طلائع جيوش الموحدين إلى الأندلس، اضطر الأذفنش السابع إلى ترك قرطبة لابن غانية الذي أصبح تابعاً له. ولم يسع ابن غانية أمام طلبات الأذفنش المتزايدة إلاّ أن يتحالف مع براز، قائد الموحدين وحاكم أشبيلية، على أن يتنازل=

وإذا ما خطر له في باله أن هناك أُناساً في المجتمع يخاف منهم لأنهم يملكون الكثير من المال والأشياء المادية الأخرى والسلطة، فإنه يعمل ببراعة على قتلهم، وذلك بوضعهم تحت رحمة أعدائهم. وبصورة مشابهة، فإنه يكره كل من هم نظراء له، وفي مقام واحد معه. ولكن هذه الأفعال إذا ارتكبها تجعله مكروهاً من أهل مدينته أكثر من أي شيء آخر[1].

ولهذا السبب، فهو يسخّر هذه الإفعال[2] لتوطيد نفسه عن طريق الاستعانة بأولئك الأشداء والشجعان والكبراء، وهو بذلك يريد أن يخدعهم حتى يطهّر المدينة منهم. ومثل هذا التطهير يختلف عن التطهير الذي يقوم به الأطباء للأبدان والفلاسفة للمدن الفاضلة، حيث إنهم يستأصلون المادة الفاسدة ويرمونها، بينما هو يفعل خلاف ذلك. ومن هنا، فإن المستبدّ محكوم في إحدى حالتين: إما عدم العيش، أو العيش مع الرجال الأشرار والضالّين الذين يكرهونه، وهذا هو الأمر الوحيد برأي المستبد الذين تبتهج به حياته. وما من شك في أنه ما دام منشغلاً على الدوام بهذه الأمور، وما دام كره عامة الناس له يزداد، فلا بد من أن يكون له أعوان أشداء وبعدد كبير، وبذلك يكون أكثر طمأنينة وأمناً[3].

ولا يكون له ذلك إلا إذا استخدم الأشرار من الأجانب لإقصاء الناس بعامة، وهؤلاء يأتي بهم من كل مكان شرط أن يجزل لهم العطاء، وفيما بعد يكونون مقرّبين[4] منه ويقضي بهم على كل من أوصله إلى سدة الحكم على الناس.

= ابن غانية عن قرطبة وقرمونة مقابل حياته وذلك سنة ٥٤٣ هـ/١١٤٨ م، بعد أن ذهب مُلك المرابطين من الاندلس. انظر: الفرد بيل، مادة «ابن غانية» في دائرة المعارف الإسلامية، (الترجمة العربية)، مج ١، القاهرة، ١٩٣٣. وقارن: آنخل بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، تعريب حسين مؤنس، ص ١٢٩. ويقول روزنتال معقباً على ذلك، إن بني غانية مثّلوا أقوىٰ معارضة للموحدين، مستنداً في ذلك إلى ما ذكره ألفرد بيل في المرجع المذكور آنفاً، وحشد هؤلاء حولهم كل الذين كانوا معادين للحكّام الموحدين. ويوجد هناك ثلاثة باسم «علي»، وإن كان من غير الواضح من الذي كان يعنيه ابن رشد هنا. ولكن في ضوء التاريخ المحتمل للتعليق والاشارة إلى هذه المنطقة، فإن المقصود هو على الأرجح يحيى بن علي بن غانية، حاكم الجزائر الشرقية من الاندلس والمعيّن من قبل علي بن تاشفين، بناءً على طلب جدّ ابن رشد الذي كان حاكماً عسكرياً لقرطبة عندما كان جدّ ابن رشد على رأس الإدارة المدنية باعتباره قاضي القضاة. ومن غير الممكن أن نستبعد موقف ابن رشد السلبي من المرابطين وقد كان أبوه من بينهم وذا منصب عالٍ، إنما سببه هو الاهتمام بسلامته الشخصية والحفاظ على حياته. [المعرّبان].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦٧ ب)، ص ٢١٨. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٨ (٥٦٧ جـ)، ص ٢١٨. [المعرّبان].

(٣) قارن: أفلاطون، محاورة القوانين، ك ٨ (٨٣٢ جـ)، وابن رشد هنا يتوسّع كثيراً على نص أفلاطون في الجمهورية، ك ٨ (الفقرة ٥٦٧ جـ ـ د). كما أن أفلاطون لا يذكر الفلاسفة والمدينة الفاضلة والأشرار فيها، بل يذكر فقط الأطباء والأعضاء الفاسدة في الجسم. [المعرّبان وروزنتال].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦٨ أ)، ص ٢١٩. [المعرّبان].

وإنْ لم يجد المستبد[1] أي شيء يديم به أمر الجند والمعسكر، فإن هذا الأمر سوف يجبره على أخذ الأموال والهبات من المدينة إن كانت هذه موجودة في أحد بيوت العبادة، وبالطريقة نفسها سيصادر ملكية الناس الذين جعلوه حاكماً عليهم، وهو واحد من حكّام المدينة الجماعية[2].

وكلما ازداد هذا الفعل منه تجاه المجتمع[3] جنوناً، سيرون خلاف ما أرادوا منه في تسليمهم الحكم له، لأنهم جاءوا به ليحميهم من جور الأغنياء ومن يسمّون بعلِيّة القوم، أو أصناف الناس الأخرىٰ. وحالما يكون هو أحد الحكّام ويكون قوياً، فإنهم سوف يكونون آمنين في ظل دستوره ومن هم تحت أمرته.

ولهذا السبب، فإن أهل المدينة لشدّة بؤسهم يحاولون فيما بعد طرده خارج المدينة، وعندها يشتد قهره لهم، وأخذ الأدوات والأسلحة منهم، حتىٰ يكون أمر الناس[4] بيده، ويُشبه ذلك المثل القائل: كمن يستجير من الرمضاء بالنار. ذلك أن الناس إنما يهربون من بعض العبودية عن طريق تسليمه الحكم إياه ليقعوا في عبودية أشدّ عليهم.

وكل ما يفعله الحكّام المستبدّون من تصرفات يبدو واضحاً لأهل زماننا، ليس من خلال القول فحسب، بل ومن خلال الإدراك وبداهة الحسّ أيضاً.

إذن، لقد تحدثنا[5] بما فيه الكفاية عن الطريقة التي تتحوّل بها المدينة الجماعية إلى استبدادية. فما هو رأي الناس الخاضعين لها، وما مدى معاناتهم؟[6].

(١٧)

والآن، من الملائم لنا أن نبحث[7] في الرجل الذي يشبه هذه المدينة، وكيف أنه يتحوّل

---

(١) نفسه، ك ٨ (٥٦٨ د هـ)، ص ٢١٩. [المعرّبان].

(٢) في هذه الفقرة، يذكر أفلاطون في الجمهورية، ك ٨ (٥٦٨ ب)، ص ٢١٩، يوريبيدس الشاعر، حيث يقول: «ومن مزايا الاستبداد العديدة أنه محسوب إلٰهياً عند يوريبيدس وعند غيره من الشعراء». ولكن ابن رشد لا يذكر ذلك، وإن كان سيشير إلى الشعر وأهميته كنوع من الدعاية للمستبد. انظر الفقرة (١٨) فيما بعد. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٨ (٥٦٩ أ)، ص ٢٢٠. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٨ (٥٦٩ ب)، ص ٢٢٠. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٨ (٥٦٩ جـ)، ص ٢٢٠. [المعرّبان].

(٦) في هذه الفقرة يدلي ابن رشد برأيه بشجاعة ظاهرة وذلك في تحديده لحكّام عصره بانهم مستبدون بالقول والفعل. ولربما يقوم ذلك أيضاً حجة تبرّر لنا سبب نكبته الشهيرة مثلما أشرنا إلى حجة أخرى ذكرها هو في هذا الكتاب. [المعرّبان].

(٧) من هذه الفقرة سيبدأ ابن رشد بالبحث في خصال المستبد، وهو ما يشكّل الكتاب التاسع من =

من ذاك الرجل الذي كان أحد حكام المدينة الجماعية، وهل إن طريقة حياته في الشقاء وقلّة السعادة تشبه دستور المدينة المحكومة بالاستبداد؟

لهذا نقول: إن أفلاطون قد حدّد هذا الرجل، حسب رأيه، بأنه ذلك الرجل الممتلىء بالرغبات غير الضرورية. وقد بدأ أولاً ببيان تلك الرغبات، ثم انتقل بعد ذلك ليصف طريقة تبدّل المستبدّ من الرجل الذي كان يحكم السياسة الجماعية وما مدى شقائه وقلّة سعادته، وما هي المدن التي يشبّهها بتلك المدينة التي يحكمها المستبد؟

قال أفلاطون: إن الرغبات غير الضرورية هي تلك الرغبات التي تستيقظ عند النوم[1]، أي القوى المتوحشة[2] عندما تكون القوة العاقلة التي تحكم هذه القوى نائمة. وتلك هي الطريقة التي يتمّ بها تحرير القوى المتوحشة من عقالها عند النوم من تحكّم القوة العاقلة، ومن أية أفكار قد يفكّر بها في ذلك الوقت، لأنه من المحتمل أن يكون هناك شيء يُخيفها من السيطرة على ما تشتهيه عندما تستيقظ من النوم.

ولكن يجب محق[3] هذه القوى بالدساتير، وبكل رغبة صالحة، وبذلك يتمّ التحكّم بهذه القوى، وإنْ بقي شيء منها فهو ضعيف.

ومن جهة أخرى، إذا كان الرجل الذي يسيطر على هذه القوى في حالة لا تشبه الحالة الأولى[4]، بأن تكون القوة العاقلة لديه متحكمة دائما سواء في النوم أم اليقظة، عندها سوف لن تقرب نفسه أي رأي يخالف الدساتير. وبذلك نكون قد شبّهنا بين الرجل المتوحش والرجل الإلٰهي[5].

وبعد أن بيّن ما هي هذه الرغبات غير الضرورية، بحث في ما يُغيّر هذا الرجل، أي المستبدّ؟ فقال[6]، لقد تحدثنا من قبل عن الرجل في السياسة الجماعية الذي سبق وأشرنا

= الجمهورية، والخاص ببحث خصال المستبد. وابن رشد هنا يتابع أفلاطون متابعة ممتازة في تسلسله المنطقي. انظر الفقرة (٥٧١)، ص ٢٢٢. [المعرّبان].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٧١ جـ)، ص ٢٢٢: «إني أشير إلى الشهوات التي تثور في النوم حين يكون القسم العقلي الأليف. . . نائماً». [المعرّبان].

(٢) عند روزنتال وكذلك ليرنر: the bestial part، أي الجزء المتوحش، البهيمي. [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٧١ ب)، ص ٢٢٢. [المعرّبان].

(٤) أي المستبد الذي تطغىٰ فيه شهواته على عقله. انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٧١ د هـ ـ ٥٧٢)، ص ٢٢٢. [المعرّبان].

(٥) بالإمكان الاستعانة بالفارابي في كتابه المدينة الفاضلة، ص ١١١، حيث يميّز بين المدينة الفاضلة والمدينة الضالة. [المعرّبان].

(٦) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٧٢ جـ)، ص ٢٢٣. [المعرّبان].

إليه، فقلنا إنه ذلك الشاب الذي بفطرته ونوعه لا يميل إلى أي شيء من الرغبات غير الضرورية سوى جمع الثروة. ولكن بما أنه قد تربّى بين أناس ممتلئين بكل رغبة غير ضرورية، وكان طبعه أجود من طباعهم، وأبوه كان يقوده نحو طريقته هو في الحياة وهم يقودونه خلاف ذلك، فإنه سيتحوّل إلى شيء ما وسط بين كلا النوعين، ويأخذ من كلٍ منهما ما يلائمه وما يظنه متساوياً[١].

وبذلك تكون طريقته في الحياة لا هي بطريقة من ليست له حرية ولا بطريقة من يتجاوز الدساتير. وعليه، فإنه سيتحوّل من ذلك الرجل الذي ينتمي إلى أهل دستور القلّة إلى الرجل الذي ينتمي إلى المواطنين الأحرار.

قال أفلاطون[٢]، إنْ كانت الحال كما وصفنا، فإنه من الجائز الافتراض الآن بأن هذا الذي يحمل تلك الخصال يكون له عندما يصل إلى الشيخوخة ولد قد تربى على ميله هذا، ويمكن الافتراض بصورة مشابهة بأن تلك الأشياء التي حدثت لأبيه تحدث له أيضاً، أي من خلال أولئك الرجال الذين تتمثّل طريقتهم بأخذه نحو كل ما هو غير دستوري، أي يقودونه نحو الحرية المطلقة. ومن الممكن الافتراض أيضاً بأن أباه قد راقبه مراقبة جيدة، ولا سيما طريقة نمو رغباته كما راقب خدمه وأقاربه، بخلاف ما كانت عليه الحال مع أبيه[٣].

لذلك، سوف يتحوّل دونما شك إلى كل ما هو مفرط في تلك الرغبات، وبحماس أكبر من حماس أبيه، لأنه لم يجد شخصاً يأخذه نحو الطرف المقابل، كما لم يجد شخصاً يراقبه ويجبره على قمعها وكبتها، بل وجد رجالاً يزيّنون له كل شيء يرغب فيه ويمكّنونه من إشباع كل رغباته والسيطرة عليها، وبذلك يجعلونه مثل أحد ذكور النحل الكبيرة في خلية النحل.

وعندما يكون مفرطاً في الرغبات غير الضرورية مثل السكر من الخمر، ودهن العطور وما شابه ذلك، وإجمالاً كل المتع الموجودة في مثل هذه الاجتماعات لرفقاء المرح واللّذة، عندها[٤] تغادره وتزول تماماً منه وتذهب بعقله، وهم يرون ذكور النحل هذه[٥] بينهم تعيقه

---

(١) نفسه، ك ٩ (٥٧٢ د)، ص ٢٢٣. وابن رشد هنا يلخص بشكل ممتاز ما ذكره أفلاطون في هذه الفقرة ويتابعه متابعة جيدة. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٩ (٥٧٢ هـ)، ص ٢٢٣: «تصوّر أن ذلك الرجل أدركه الهرم بعدما ربىٰ ولداً في خلقه». [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٩ (٥٧٣ أ)، ص ٢٢٣. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٩ (٥٧٣ هـ)، ص ٢٢٤: «صحبة أناس خضعت عقولهم خضوعاً تاماً للشهوات المستبدة في داخلهم...». [المعرّبان].

(٥) أي الرغبات غير الضرورية. والتشبيه هنا وارد. [المعرّبان].

وتعزّز إثارته إلى أن تتحكم به الشياطين، أو من المحتمل أن يترك فيه بقية من حياته خارج كل الرغبات التي تعتريه[1].

وفيما بعد، تكون حالة المستبد هي الحال التي لا يعير فيها أي بال، قليلاً كان أو كثيراً، للقوى العاقلة فيه، مما يعني أن حاله تشبه حال الرجل المضطرب والمخمور، وكذلك عقله يشبه عقله. وبهذا، فإن طباعه تشبه طباع الناس المضطربين والسكارى، ولهذا السبب، فإن أمثال هؤلاء الرجال المختلّي العقول إنما يرغبون في أن يبسطوا حكمهم ليس فقط على الناس بعامة وإنما حتى على الملائكة[2] إن كان ذلك ممكناً لهم.

إذن، هذا هو وصف الرجل المستبد وطريقة تحدّره من الرجل الذي يحكم السياسة الجماعية، ولكنه يصل إلى تلك الحال عندما تحدث له كل هذه الأشياء بطبيعته من خلال طريقته في الحياة.

وعندما أتمّ ذلك، بدأ بعدها بالبحث في ما ستكون عليه حياة هذا الرجل وحكمه، فقال[3]: إن هذا الرجل سيكون همه إقامة الولائم والتجمّعات لإشباع ملّذاته، والتي من بينها الأسواق والحمامات والمتنزهات، وبالجملة كل شيء يقوّي فيه حب الشهوة ولذّة النكاح. وبالطبع ستكون هذه اللّذات هي المتحكمة فيه والمسيطرة على قوى نفسه، وتوجّهها مثلما يوجّه الملاح السفينة[4].

إن حال الرجل هذه ستثير بلا تردد كل الرغبات الأخرى معها، بالضبط مثلما يتبرعم البرعم من جذع الشجرة[5]، وسيكون عندها بلا شك في حاجة لنفقات كثيرة، لأنه إنْ كان يملك المال فإنه سرعان ما يخذله وسيحتاج بصورة سريعة إلى موارد جديدة، وعندها سيضطر إلى قبول الدَّيْن أو الإحسان من الآخرين. وكل هذا لأن رغباته الشهوية ستجبره على بذل أكثر مما في استطاعته، وبخاصة تلك الرغبة في النكاح واللّذة اللذين يقودان بالنتيجة سائر الرغبات الأخرى[6].

---

(1) انظر: الجمهورية، ك ۹ (٥٧٣ ب)، ص ٢٢٤. [المعرّبان].

(2) نفسه، ك ٩ (٥٧٣ جـ)، ص ٢٢٤. ابن رشد هنا يستبدل لفظة الآلهة عند أفلاطون بلفظة الملائكة بمفهومها الإسلامي. يقول أفلاطون: «ونعلم أن من جُن واختبل عقله يحلم ويسعىٰ إلى أن يسود الناس والآلهة أيضاً. .». [المعرّبان].

(3) نفسه، ك ٩ (٥٧٣ د)، ص ٢٢٤: «هذا هو أصله وهذه هي فطرته، فكيف يعيش؟». [المعرّبان].

(4) عبارة «يوجّه الملاح السفينة» لم ترد عند أفلاطون في هذه الفقرة، بل هي إضافة من ابن رشد على نصّ أفلاطون. [المعرّبان].

(5) عبارة «البرعم من جذع الشجرة» هي إضافة من ابن رشد. انظر: الجمهورية، ك ۹ (٥٧٣ هـ)، ص ٢٢٤. [المعرّبان].

(6) في هاتين الفقرتين، يبيّن ابن رشد فهمه الخاص لنص فقرة أفلاطون (٥٧٣ د هـ) وتفسيره المناسب =

وبالجملة، فإنه لن يكفّ عن رغباته كما قال أفلاطون، مثله مثل الرجل الذي يمتع نفسه بتدريب الحمام. ولهذا السبب فإن واحداً من أمرين هو الممكن فقط، إما الحصول على كل شيء يريده ومن أي مكان، أو أن يعاني من الألم مثل المرأة في يوم حيضها أو الرجل المريض من ألمه. وهنا إنْ كان لدى أبويه شيء فائض لما أعطياه إياه. وإنْ طلبه ورفضا إعطاءه إياه، فإنه سيأخذه منهما سواء بالإقناع أو بالسرقة أو بالقوة[١]. وإن كانا لا يزالان يمنعانه من الحصول على ذلك، فإنه سيخطط لقتلهما أو الاستبداد بهما، مثلما شاهدنا حدوثه للعديد من الناس في تلك المدن[٢].

إذن، هذه هي حال الرجل الذي ولد له ولد مستبد[٣]، مَنْ سيستبدّ بأبيه فيما بعد. ولهذا السبب، فإن قواه الشهوية سوف تقوده من بين أشياء أخرى إلى سرقة ونهب بيوت العبادة وما فيها[٤]، وكذلك الناس في السكك. وبالجملة، فإن تلك الرغبات ستزداد فيه إلى الأبد وستكون أقوى وأشد لا سيما من خلال الموقع الذي تحتله لذة النكاح والشهوة إلى أن يشعر بأن كل المبادىء الصحيحة الموجودة فيه منذ صباه[٥]، والتي ربّاه عليها أبوه عندما كان أحد الحكّام في الحكم الجماعي، قد غادرته. ولهذا فإن حاله في اليقظة ستشبه حاله في النوم، كما قال أفلاطون[٦]، وهو لن ينكر على نفسه أي شيء ولن يخاف من أي شيء.

وعندما يزداد هؤلاء مثل ذكور النحل في المدن الجماعية، فهي تعرف أنهم الغالبون والمستبدون فيها، وسيساعدهم في ذلك الجمهور من الناس الجهلاء[٧]، بأن يسلموهم السلطة ليستبدّوا بهم. وكما قتل أحدهم والديه من قبل، فهو الآن سيقضي على مدينة والده وجده.

= لها، ولاسيما تركيزه الشديد على لذّة الجماع الجنسي وما تولّده من أضرار في حالة الولع الشديد بها، تجبره على الاستدانة والصرف بلا حد ويبذخ كي يلبّي تلك الشهوة. وكأن ابن رشد قد شاهد ذلك ولاحظه في قراءاته للتاريخ السياسي العربي الإسلامي حتى عصره هو. [المعرّبان].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٧٤ أ ـ ب)، ص ٢٢٥. [المعرّبان].

(٢) يضيف ابن رشد إلى نص أفلاطون مقارنة الحمام مع الرغبة بالشهوات. وعلى الاغلب فإن السطور الأولىٰ من هذه الفقرة هي تصرف من ابن رشد بنص بأفلاطون. ونلاحظ هنا مرة أخرىٰ إشارة ابن رشد إلى زمانه وعلى الأخص إلى بني غانية، وربما إلى سادته الموحدين أيضاً. [روزنتال].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٧٤ جـ)، ص ٢٢٥. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٩ (٥٧٤ د)، ص ٢٢٥. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٩ (٥٧٤ هـ)، ص ٢٢٥. [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٩ (٥٧٥ أ)، ص ٢٢٥. [المعرّبان].

(٧) لاحظ عبارة ابن رشد «يساعدهم في ذلك العامة من الناس الجهلاء»، وكأنه يريد أن يقول إن سبب وجود المستبد مرده إلى الجهل وعدم المعرفة. فهم (أي الجهلاء) من يوصلون المستبد إلى الحكم. وهو هنا يبرىء المثقفين والمفكّرين من هذا، وهو ما ذكره لاحقاً في الفقرة التالية. [المعرّبان].

ولكن إن كانت ذكور النحل قليلة في المدينة، ويوجد فيها أناس فضلاء يوبخونهم، عندها سيغادر المدينة الأقوياء منهم ليتربصوا عند أطرافها جاعلين السكك غير آمنة، ومنتزعين من الناس أموالهم وحاجياتهم(١).

قال أفلاطون(٢)، إن نهج الاستبداد للمستبد لا يترك له صديقاً من سكان المدينة يحبه ويخلص له، ولا كذلك من بين المستبدين بعضهم لبعض.

وكل ذلك يبدو كما وصفناه طريقة لحياة المستبد غير العادلة والمتطرفة؛ إنها مضادة لما حدّدنا من طريقة صحيحة من قبل. كما هي الحال مع المدن الأخرى التي وصفناها، فإن مدينته، مدينة الشر والرذيلة، هي في الطرف الأقصى بالضبط لتلك المحكومة من قبل الملك ذي الأخلاق الفاضلة والحسنة(٣).

وبما أن الحال في المدن مماثلة تماماً لتلك الموجودة بين الرجال، فإنه لا يوجد ثمة رجل أسعد من الملك الفاضل ولا ثمة رجل أخسأ من المستبد.

إن هذه المماثلة بين كلٍ منهما، أي بين المدينة والمدينة والرجل، والرجل لهي بيّنة أكيدة في حال هذه المدينة. ولهذا، فإنّا مثّلنا العلاقة بين المدينة والأخرى بالعلاقة بين الرجل والآخر، ومثل هذه المماثلة ستكون أكثر وضوحاً بين الإثنين أي بين الرجلين.

(١٨)

ولهذا السبب، فإن من الملائم الأخذ بالاعتبار كل أمر عرضي أو خاص، ممّا يؤثر على هذه المدينة(٤). وبمساعدتها يمكن لنا أن نصدر حكماً على حال المستبد، لأنه من المؤكّد أن هذه المدينة هي مدينة العبودية في حدها الأقصىٰ، وبعيدة كل البُعد عن الحرية.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الشيء ذاته يمكن قوله على نفس المستبد، أي تلك النفس الحافلة بالعبودية(٥) والمجرّدة من الحرية، حيث قواه الأدنى هي التي تسود فيها، بينما قواه العليا العاقلة هي المغلوبة فيها. وعندما تُستعبد المدينة، فهي إما أنها لا تستطيع القيام بما

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٧٥ أ ب)، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٩ (٥٧٦ أ)، ص ٢٢٦. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٩ (٥٧٦ جـ ـ هـ)، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧. والمقارنة هنا واردة. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٩ (٥٧٧ أ)، ص ٢٢٧. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٩ (٥٧٧ د ـ هـ)، ص ٢٢٨. وابن رشد يذكر هنا لفظة «العبودية» ليس بمعنىٰ استعباد الغير، بل بمعنىٰ أن المستبد عبد لشهواته، بينما ألفاظ مثل القهر والغلبة هي التي تنطبق على الناس بالنسبة للمستبد وهو ما سيوضحه بعد قليل. [المعرّبان].

ترغب فيه، أو إن قامت بذلك فهو قليل جداً. ولهذا السبب فهي مليئة بالحزن والأسى والتعاسة. وبالنسبة لتلك المليئة بالاستبداد، فإنه من المؤكد أنها فقيرة وليست غنية، وكذلك هي نفس المستبد، إنها فقيرة[1] ومتمنية.

قال أفلاطون: ومثلما أن هذه المدينة تعيش في خوف كبير، فإن المستبد هو الآخر يعيش في خوف لا حد له. وكما أنه لا يوجد في أية مدينة أخرى حزن كثير وبكاء أكثر مما في هذه المدينة، كذلك الحال مع نفس المستبد، فنفسه مليئة بالقوة الشهوية على الدوام وكذلك بالرغبات غير المشبعة.

إذن، هذا ما قاله أفلاطون عن الشبه بين هذه المدن وهؤلاء الرجال[2]. ومع ذلك فقد وجد من التماثل بين المدينة الفاضلة والمدينة المستبدة التي وصفناها وصفاً كافياً أكثر مما وجد من الشبه بين رجلين يحكمانهما. ولهذا السبب، فإنه أراد أن يعطي الدليل على شخص المستبد من خلال المماثلة ليجعل هذا الأمر واضحاً كفايةً.

وأفلاطون عندما قال ذلك كله فإنما قاله لسبب هو أن الدستور الاستبدادي كان معروفاً في زمانه بشكل واسع[3]، وكان يستعين بالشعراء الذين يمدحونه. وهناك عبارات موجودة تتعلّق بالتعبير عن الحكم الذي كان العديد من الشعراء وهؤلاء الذين تربوا في هذه المدن يفضّلون هذا الدستور ظانّين أنه الغرض الأسمىٰ، وحيث كانوا يظنون أن في نفس المستبد فضيلةً، وهم لذلك يؤيدون هذا الحكم[4].

فقال: إنه من المؤكد في علاقة المستبد بالذين يُمارس عليهم الاستبداد[5]، أنها مثل علاقة السيد بالعبد. والآن عندما نفترض أن غنيّاً يمتلك العديد من العبيد ولكن لا يعمل الخير لهم على الإطلاق، فما بالك بهؤلاء الذين هم من أهل بلده والذين هم ليسوا عبيداً، بل هم مرّتان ضعف عدد العبيد؟[6].

---

(١) نفسه، ك ٩ (٥٧٨ أ)، ص ٢٢٨: «وهكذا النفس المستعبدة هي أبداً فقيرة..». [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٩ (٥٧٨ ب)، ص ٢٢٨. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٨ (٥٦٨ أ ـ جـ): «الشعراء مطرئو الاستبداد...». [المعرّبان].

(٤) لاحظ في هذه الفقرة كيف ينظر ابن رشد إلى الشعراء والشعر، وهو استمرار لنظرته السلبية اليهم وتبعاً لأفلاطون كما صرح بذلك في المقالة الأولى من هذا التلخيص. أنظر أيضاً الفقرة (١٦) من المقالة الثالثة هذه، حيث يشير ابن رشد إلى مدح الشعراء للاستعباد بطريقة موجزة للفقرة (٥٦٨ أ ـ جـ)، ويطبقها على زمانه ودولته لوجود حالة مماثلة لذلك، وكأن الاستبداد قانون عام. [روزنتال].

(٥) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٧٨)، ص ٢٢٩. [المعرّبان].

(٦) نفسه، ك ٩ (٥٧٨ د)، ص ٢٢٩، كذلك الفقرة (٥٧٨ هـ)، ص ٢٢٩. ونص أفلاطون قائم على المقارنة بين الغني الذي يمتلك عدداً قليلاً من العبيد وذلك الذي يمتلك عدداً كبيراً منهم. فهما =

فإنْ أردنا أن نُسكن مثل هذا الرجل وزوجاته وأولاده وما يملك في أرض خالية مع وجود عبيده فقط معه، وكان بالجملة في حال يستحيل معها على أي شخص أن يساعده بحرية، عندها سيصل حتماً إلى أعلى مرحلة من اليأس على حساب زوجاته وأولاده وما يملك، ويصير هو نفسه مطلوباً من العبيد[1]. ولا بد عندها من أن يتقرّب من عبيده أو من بعضهم بحسب الضرورة، ويجمع لهم العديد من الأشياء ويوزّعها عليهم حسب وسائله الخاصة، ويؤملهم بعتق رقابهم[2].

وسوف يكون في إحدى حالين: إما أن يمنحوه قوة عظيمة أو يحتقروه ويهملوه. فضلاً عن ذلك، فلو فرضنا أن الله[3] قد وضع من حوله أناساً لا يقبلون أن يستعبد الإنسان أخاه الإنسان، أفلا ترى أن قلبه سيعتصره الحزن الشديد، وسيظن أنه قد حيق به من كل جانب كما لو كان في سجن.

إذن، هذا هو بالضرورة موقف المستبد، وسوف يكون مسجوناً بين هذه الفئة، ومليئاً بالغضب والخوف. وعلاوة على ذلك فإنه سيكون مقيّداً بوثاق قوي بحيث لا يستطيع حتى حكم نفسه.

ولهذا السبب، فهو لا يستطيع[4] حتى أن يذهب إلى أي مكان يريد أن يشاهده، ولذلك فإنه يعيش حياته مثل المرأة بالضبط. وإحدى[5] خصاله السيئة جداً هي أنه غير قادر على التحكّم بنفسه، ولكنه يسعىٰ إلى حكم الآخرين بهذه الطريقة أو تلك، كما لو أن الرجل الذي يحمل كل رغباته رجل مريض في جسده كله يمتنع عن معالجة نفسه وتحسين ملكيته نوعاً ما،

= يشاركان بفعلهما هذا المستبد في هذه النقطة، والفرق بين الاثنين محصور في عدد العبيد عند كل منهما. وابن رشد هنا يتابع أفلاطون بشكل حسن، وقصده أن المستبد يحكم مدينته بينما الغني يحكم عدداً من عبيده في مدينته. [المعرّبان].

(١) نفسه، ك ٩ (٥٧٩ أ)، ص ٢٢٩: «أفلا يضطر إلى تمليق بعض عبيده، ويكثر لهم الوعد مؤملاً إياهم بالعتق...». [المعرّبان].

(٢) وهذا له صداه عند أرسطو، انظر الفقرة (١٣) من هذه المقالة. والأمر المشترك بين هذين الدستورين، أنهما يحكمان من قبل رجل واحد، أي المدينة الفاضلة والمدينة المستبدة، ولكن بينهما اختلافاً بيّناً، حيث إن الملك الفيلسوف هو المضاد الحقيقي للمستبد، الذي هو نفي قاطع لأبي الشعب. [روزنتال].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٧٩ أ)، ص ٢٢٩. وأفلاطون يذكر هنا (بحيرة) بدلاً من لفظة الجلالة عند ابن رشد. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٩ (٥٧٩ جـ)، ص ٢٣٠. والأوصاف مذكورة بالتفصيل عند أفلاطون. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٩ (٥٧٩ د)، ص ٢٣٠. وابن رشد هنا يتوسع كثيراً على نص أفلاطون في وصف المرض وعلاجه وعلاقة المستبد بالآخرين. [المعرّبان].

إنما له القدرة والإمكانية ليحقّق شفاء أجساد الآخرين وفق ما يريد.

ولهذه الأسباب كلها بالجملة[1]، فإنه الأكثر عبودية من بين كل الرجال، وهو عاجز عن إشباع رغباته ومحروم منها، يطغى عليه الحزن والأسى. ونفس الشخص الذي يحمل مثل هذا الوصف نفس فقيرة، ولهذا السبب فهو حسود وظالم وليس له صديق. وإنْ كانت هذه الخصال موجودة فيه قبل أن يكون حاكماً، فإنها ستكون أشد ضرورةً بعد أن يكون حاكماً. وبلا شك فإنه قطعاً[2] تعيس وغير محظوظ، لأن الذي يُخاطر بالركوب غالباً ما يُستهان به في الآخر[3]. وهذا مؤكد فيما يتعلق بذلك كما صرّحنا أكثر من مرة، ليس بالكلام فقط، بل ومن خلال ما تدركه حواسنا أيضاً.

إن ما تتضمنه هذه المقالة[4] كلام على دساتير هذه المدن وما فيها من سعادة وتعاسة، وكذلك ترتيب هؤلاء الذين يحكمون هذه المدن، وأن الأسعد بينهم هو الملك بينما الأكثر خسّة هو المستبد[5].

إذن، هذا ما يعتقده أفلاطون بصدد هذه المدن وما يقابلها من الرجال فيها، وكيف تتحوّل من شكل إلى آخر[6].

---

(١) نفسه، ك ٩ (٥٨٩ هـ)، ص ٢٣٠. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ٩ (٥٨٠ أ)، ص ٢٣٠. [المعرّبان].

(٣) هذه الجملة هي خلاصة ابن رشد لكل هذا الذي تقدم، وهنا يستعين بالمثل الشائع في زمانه وما قبله. [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٨٠ ب)، ص ٢٣٠. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٩ (٥٨٠ ج)، ص ٢٣٠. أفلاطون هنا يرتب هذه المدن بادئاً بالملكية فالتيماركية فالأوليغاركية فالديمقراطية وأخيراً المستبدة. وابن رشد هنا يوازن فقط بين نظامين أو دستورين من حيث السعادة والتعاسة. [المعرّبان].

(٦) ان ابن رشد في هذه الفقرة يلخّص بصورة موجزة تاركاً تكرار أفلاطون للأشكال الخمسة للدساتير، بحسب ترتيبها من الأول إلى الأخير. ومن الممكن إرجاع ذلك إلى أن ابن رشد لا يتفق مع أفلاطون حول هذا التقسيم؛ ودعماً لوجهة نظري (= روزنتال) سأشير إلى الفقرة (١٣) من هذه المقالة كذلك قارن الفقرة (١٩) فيما بعد. وإنها لميزة ابن رشد وهو يعلّق، أنه يؤيد اللغة الاصطلاحية لأفلاطون، ويتبنىٰ من الفارابي ما هو وثيق الصلة بالموضوع الخاضع للنقاش. والملاحظات السابقة كانت قد لفتت الانتباه إلى تلك الاستعارات التي تضمنت مثل هذه الاصطلاحات الفارابية، مثل المدن الجاهلة أو الضالة، ولكن ابن رشد ترك وصف الفارابي تماماً لمثل هذه المدن الثلاث. انظر عن المدينة الفاسقة: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١١١، وفي السياسة المدنية، ص ٧٣ (س ١٦)، وص ٧٤ (س ٣)؛ وعن المدينة المبدلة أو المتبدلة في كتابه المدينة الفاضلة، ص ١١١، وإنْ كان الفارابي رجع إليها في كتابه السياسة المدنية. وانظر المقالة الثالثة (الفقرة ٣) من هذا التلخيص لابن رشد. وعن المدينة الضالة انظر: الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١١١، والسياسة المدنية، ص ٥٧ (س ١٢) =

(١٩)

وبإمكان المرء أن يعارض ذلك فيقول: إن كانت الحال كما اعتقد أفلاطون، أي أنه يوجد بين هذه المدن، بعض المدن المتضادة فيما بينها، وهاتان المتضادتان هما المدينة الفاضلة والمدينة المستبدة، فلربما يوجد ما هو متوسط بينهما. وبعد، فإنه ليس من الضروري أن يكون تحوّل المدن قائماً على نظام محدد. إن مثل هذا ممكن أن يوجد في الجواهر

= وص ٧٤ (س ٤ ـ ٧)، إذ توجد هناك صفات مشتركة لهذه المدن الثلاث حيث إن وجهات نظرها وآراءها مضادة للمدينة الفاضلة، أو انها تشاركها وجهات النظر هذه ولكن تخالفها بالفعل؛ وهي تشكل آراءً فاسدة محدّدة عن الاعتقادات والإيمانات الصحيحة التي يعتنقها المسلم حول الله. والعقل الفعال (= المَلَك) في الشريعة استناداً إلى ما ورد في تهافت التهافت، (بويج) ص ٥١٦ (س ١٠ وما بعده)، هو موجود روحاني وليس بجسم... ولهذا السبب على الأرجح لم يضمّن ابن رشد ذلك في تعليقه حول دساتير أفلاطون طالما لا توجد ثمّة علاقة له بها. ومع ذلك فإن ابن رشد كان معنياً في هذه المقالة بالسعادة مادامت ذات أثر على مواطن المدينة التي ناقشها أفلاطون. ومن الصحيح ان ابن رشد يشير في المقالة الثانية (الفقرة ١٧) إلى المدن البسيطة الأخرىٰ الضالة، واقترحت أنا في ملاحظتي على تلك الفقرة أن الضالة هي لفظة فارابية خالصة، ولكن ابن رشد لا يتعامل هنا مع المدينة الضالة كما يفعل الفارابي في كلا كتابيه. ولهذا السبب، فمن الجائز أن نفترض أنه في الفقرة السابقة كان يعني بالمصطلح المعنىٰ الذي أشار إليه أفلاطون عن انحرافات تلك المدن عن المدينة الفاضلة. والفارابي يعرّف المدينة الضالة (ص ١١١) بأنها المدينة التي تعتقد في الله عز وجل وفي الثواني وفي العقل الفعال آراءً فاسدة. بينما المدينة الفاسقة (ص ١١١) هي التي أراؤها آراء المدينة الفاضلة، ولكن أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلة. وهذه الاصطلاحات الثلاثة والتي يجب أن نضيف إليها المدينة المتبدلة (ص ١١١) وهي التي آراؤها... آراء المدينة الفاضلة غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها إلى غير تلك، وكذلك المدينة الساقطة (ص ١٤١)...
إن هذه المدن كلها قد أشار إليها القرآن ولها دلالة ضمنية فيه ويعرفها كل مسلم. ودراسة هذه الفقرات بالمقارنة مع القرآن تبيّن الصلة الوثيقة مع الفارابي في كلا الكتابين، المدينة الفاضلة والسياسة المدنية اللذين اقتبست منهما دائماً هنا، وقد أثبت وجهة نظري التي عبّرت عنها في مقالتي عن المدينة الجاهلة، حيث إن استعمالها من قبل الفارابي يشير إلى التكييف المدروس بصورة جيدة لمدن أفلاطون الأربع الفاسدة للمفاهيم الإسلامية، ولاسيما أن الإيمانات والإعتقادات الخاصة أو ما يخالفها مفهومة بالمعنىٰ المحدّد الذي نطابق معه أفلاطون الفيلسوف كما نعرف مع النبي وواضع الشرائع في الإسلام، وفهم تعاليم القرآن والاعتقاد بالله،... الخ. ومن المهم الإشارة إلى أن اصطلاح «نذالة» لا وجود له في القرآن، ومن تحديد الفارابي السابق له، فإن من الواضح أنه لا يوجد له ما يقابله في الإسلام. إنه يمثل المدينة البلوتراكية أو الأوليغاركية بمفهومها الأفلاطوني، لأن قصد أهلها بلوغ اليسار والثروة بأيدي رجال أثرياء قلائل. والمدينة المبدلة/المتبدلة (ص ١١١) تقال عن الناس الذين بدّلوا معتقداتهم وإيماناتهم الصحيحة في المدينة الفاضلة بأفعالٍ غير تلك. ولهذا، يبدو أن الفارابي يساوي هنا بين المدن الأفلاطونية الأربع والمدن الاسلامية الأربع، بينما ابن رشد في وصفه لمدينة الجمهورية يوائم اصطلاحات أفلاطون، وهو بهذا يطابقها سويةً مع المدينة الفاضلة للشريعة في الإسلام.. [روزنتال].

الطبيعية، لأن الحال القائمة في الطبيعة أنه توجد متضادات كثيرة ويوجد ما هو متوسط بينها. ولكن بسبب هذه الأمور ولأنها إرادية تماماً، وبما أن كل تلك الطبائع موجودة في كل هذه المدن، أي تلك الطبائع التي وصفناها، فمن الممكن لأي مدينة أن تتحوّل إلى أي مدينة أخرى[1].

ونحن نقول: ما من شك في ما قاله أفلاطون ليس ضرورياً على الدوام، ولكنه هو الذي يحدث في الأغلب. وسبب ذلك هو أن الدستور الموضوع يؤثّر في طباع وخصال من تربى فيه، مع أنه عكس ما فطر في طبيعة هؤلاء الملائمين لهذه الخصال. وبذلك يكون من الممكن لأغلب الرجال أن يمتازوا بالفضائل الإنسانية، وإن كان يستحيل هذا الأمر إلاّ فيما ندر[2].

وقد تم ذلك في الجزء الأول من هذا العلم[3]، إذ قلنا فيه إن طريقة اكتساب الفضائل العملية إنما تكون بالعادة، مثلما أن طريقة اكتساب العلوم النظرية هي التعلّم. فإذا كان الأمر كذلك، فإن تحول الإنسان من شكل إلى آخر إنما يتبع تحوّل الدساتير ويرتب على ترتيبها[4].

---

(١) في هذه الفقرة يعلّق ابن رشد عمّا ذُكر سابقاً في كيفية تحول الدستور الواحد إلى الآخر، ويدلي برأيه في أن التحوّل الذي أشار إليه أفلاطون وفق الأشكال الخمسة أو الستة، ممكن أن لا يوافق عليه ابن رشد، بل هو هنا يتابع أرسطو في ذلك، لأنه يحدد التحول بالمسألة الإرادية والاختيارية للإنسان، بخلاف الطبيعة التي يكون التحوّل فيها لاإرادياً. [المعرّبان].

(٢) الفقرتان الآنفتان واللتان ينتقد ابن رشد فيهما أفلاطون قائمتان على العالم الطبيعي الأرسطي والمتضمن في كتاب النفس. وهو مقسم إلى قسمين. قسم يناقش المبادىء العامة للتمييز بين ما هو بالطبع والاتفاق وما هو بالإرادة والاختيار البشريين. انظر: أرسطو، الأخلاق، حيث يشير إلى ذلك بالتفصيل. وقد تمت مقارنته مع الفارابي وابن باجة، وإن كان قد أشير إليه بالتفصيل في أول هذه المقالة من التلخيص. والفقرة أعلاه تقدم بشكل مخفف النقد الذي وجهه ابن رشد إلى أفلاطون بالاعتماد على أرسطو (الأخلاق، ص ٢٩٤)، وإن كان ابن رشد يتيح لنص أفلاطون بعض الصحة في تحوّل المدن. وبصورة مماثلة، فإن ما سمّيناه في تعليقه على كتاب الأخلاق لأرسطو بما هو بالطبع، إنما يُفسّر هنا بالفطرة الطبيعية الموروثة في الطبائع البشرية القابلة للتأثيرات. لهذا يجب أن تُقرأ هذه الفقرات بما يقابلها في كتاب الأخلاق لأرسطو (ص ٨٥ ـ ١٠٠)، لأن فيها كلاماً مفاده أن الفضيلة تنتج عن العادة بالإضافة إلى الطبيعة. أنظر كذلك: الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٢٨ (س ١)، حيث يشير إلى التمييز بين الفضيلة بالطبع المرتبطة بالفضائل العقلية والخلقية الموجودة من خلال الإرادة، والأخيرة تُسمى بالفضيلة البشرية. وكل الإصطلاحات العبرية المستعملة هنا تتطابق تماماً مع الاصطلاحات الفارابية التي ترجع إلى أرسطو. [روزنتال].

(٣) يقصد ابن رشد هنا تلخيصه لكتاب الأخلاق لأرسطو. [المعرّبان].

(٤) انظر: أرسطو، الأخلاق، ص ٨٥ وما بعدها. وقارن: الفارابي، تحصيل السعادة (الهند) ص ٢٩ (س ١٢)، حول طرق اكتساب الفضائل النظرية عن طريق التعليم، بينما تُكتسب الفضائل الخلقية بالعادة والمران والتأديب. [روزنتال].

والدساتير وبخاصة في المدينة الفاضلة لا تتحوّل فجأة، وسبب ذلك إنما يعود للخصال الجيدة والفضائل الخيّرة التي اعتاد الناس عليها ونشأوا، وإنما تتحوّل شيئاً فشيئاً إلى ما هو أقرب إليها في كل زمان. ولهذا السبب، فإن تحوّل الخصال الجيدة والرغبات الخيرة إنما يحدث ضرورةً ووفق هذا الترتيب. ويظهر ذلك عندما تفسد الدساتير وتصل إلى حد الإفراط، فإن الشيم والأخلاق ستكون مستحقة أن توصم بالتحقير والخسّة بلا حد[1].

ومن الممكن أن نميّز ذلك في الشيم والأخلاق التي ظهرت بيننا بعد السنة الأربعين، ولا سيما بين الحكّام والوجهاء، بسبب من أن الاجتماع القائم على الشرف والمجد الذي نشأوا فيه كان ضعيفاً، ولهذا جاءوا بصفات الرجل هذه التي يعرضونها الآن وهو يثابر بينهم ليقيم الفضائل الخيّرة، وهو متفوق فيها وفق الشريعة الدينية، وهذا نادر[2] معهم.

---

(١) الدساتير المشار إليها في هذه الفقرة هي بلا شك تلك التي أشار إليها أرسطو ووضعها نصب عينيه في كتاب الأخلاق (ص ٨٥ وما بعدها)، والتي وضعها المشرعون. وفي حالة المدينة الفاضلة، وكما تمّ تصوّرها من قبل ابن رشد، فإن هذه هي الدولة الإسلامية القائمة على الشرع، والتغيّر الذي يطرأ عليها هو تغيّر تدريجي. ولهذا السبب اتفق ابن رشد مع أفلاطون في فهمه لتحول المدن إلى بعضها بعضاً بدلاً من أن يكون مع أرسطو. ولهذا لا يوجد ثمة تناقض مع ما قلناه في ما سبق، وقارن: أرسطو، الأخلاق، ص ٢٩٤ حول المستبد. ثم إنه قادر (= ابن رشد) على التفسير، ومن المحتمل أن الحل يكون عن طريق التركيز على عنصر القانون، وهذا القانون هو حصيلة الإرادة الإلٰهية لا الإرادة البشرية التي يجب أن تكبح جماع الشهوة الجنسية. ولهذا السبب، فإن المستبد هو الذي يكون أقوى من كل الناس المتربين في المدينة الفاضلة وفق دستورها الفاضل. وسواء أكانت شريعة الإسلام أو جمهورية أفلاطون أو أرسطو، فإن الملكية سوف تفسد وتتحوّل إلى استبدادية. [روزنتال].

(٢) مرة أخرى يشير ابن رشد إلى سنة ٥٤٠ هـ، وهو تاريخ تحوّل الحكم من دولة المرابطين إلى دولة الموحدين التي ينتمي إليها. وهو يريد أن يؤكد بذلك أن الموحدين إنما أقاموا حكمهم على الشرع. وهذه الفقرة تقدم نقداً مهماً وصريحاً لتدهور حكم المرابطين وخلفائهم الموحدين في زمانه، مما يؤهله أن يكون مفسِّراً وفيلسوفاً للتاريخ الإسلامي وفق منظور أفلاطوني ولا سيما لتلك الفترة. ثم إن وضع هذه الدول وفق الشريعة والاخلاق وتقييمه لها إنما ينطوي على أهمية بالغة. وهذا ما يؤيد مضمون الفقرة (٩) وكذلك الفقرة (١١) أعلاه، أي التأكيد على الشريعة بصورة واضحة والأخلاق كذلك، وهو ما يريد ابن رشد للمدينة الفاضلة بتشديده على وجهة نظره حيال الإسلام، أي دولة الشرع والإيمان التي تتفوّق بالإسلام. أما عنصر التطبيق عند ابن رشد فقد أضافه عندما ذكر سنة ٥٤٠ هـ التي اعتبرها نقطة التحوّل المهمة. وهو إذْ يذكر هذا التاريخ، يضفي ابن رشد أهمية عظيمة على نقده لعصره وتطبيقه لفكر أفلاطون وفهمه له. انظر أيضاً الفقرة (٩) أعلاه التي تشير إلى نهاية حكم المرابطين المؤثر. ومن المحتمل أن يكون الأمر أكثر من مجرد مصادفة بأن خلافة الخلفاء الأوائل الأربعة (= الراشدين) كانت قد دامت ٤٠ سنة؛ انظر الفقرة (٩) أعلاه. [روزنتال].

(٢٠)

وعندما أتم أفلاطون ذلك، أراد و بالطريقة نفسها أن يماثل بين اللّذات التي تؤثر على كل واحدة من هذه[١]، لأن في ذلك إتماماً للتماثل بينها. وهو في ذلك يتمّ مقالته حول الأجزاء الضرورية لهذا العلم، وهو ما نريد أن نعلّق عليه هنا.

لقد بدأ بالقول إن لذّات النفس هي الموجودة في طبقاتها الثلاث، وكذلك أنواع المدن إنها بهذا الترتيب نفسه. فالنوع الأول هو المحب للحكمة، والنوع الثاني هو المحب للسيادة[٢]، فإن كان ثمة متوسط بينهما فهو من النوع المحب للشرف وإنْ كان مفرطاً فهو المستبد[٣]، أما النوع الثالث فهو القائم على الشهوة، وهو القائم على حب الكسب[٤].

وأنوع اللّذات[٥] ثلاثة بالضرورة، واحدة لكل واحد من هؤلاء طالما أنه من المؤكد من طبيعة اللّذات أنها مثل الظل المرافق لهم[٦].

ويبدأ أفلاطون بعد ذلك باستعمال الأقوال الجدلية في وصفه، أي تلك اللّذات الأكثر[٧] تفضيلاً، فقال: إن كل واحدة من المعينات لهذه اللذات الثلاث ستكون موجودة لاختيار اللّذة الموافقة لطريقته في الحياة. وبعد ذلك وضع الصفات المعروفة لهؤلاء ممّن أشار إليهم بشكل جدلي في الكتاب الثاني[٨]، وهذا الكتاب هو كتاب جدلي.

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٨٠ د)، ص ٢٣١. والقصد هنا هو أنَّ ابن رشد يريد أن يقول إن غاية أفلاطون هو أن يُماثل بين اللّذات الثلاث التي تؤثر على قوىٰ النفس الثلاث (العاقلة، الغضبية، الشهوية) وما يقابلها من لذّات خاصة بكل جزء. [المعرّبان].

(٢) عند روزنتال: anger (= الغضب)، وعند ليرنز: mastery (= السيطرة). وقارن: الجمهورية، ك ٩ (٥٨٠ هـ ـ ٥٨١ أ ـ جـ)، ص ٢٣١. [المعرّبان].

(٣) عند روزنتال: tyrannical، وعند ليرنر: victor (= القاهر). [المعرّبان].

(٤) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٨١ أ)، ص ٢٣١. وأفلاطون يطلق على هذا النوع تسمية محب المال ومحب الكسب. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٩ (٥٨٣ أ ب)، ص ٢٣٣. [المعرّبان].

(٦) في هذه الفقرة، يوجز ابن رشد نص أفلاطون من الفقرة (٥٨٠ د ـ ٥٨٣ ب) من الجمهورية بصورة جديرة بالاحترام. ويقدّم أرسطو عن طريق إضافته إلى نص أفلاطون أعلاه وتبعاً لكتاب الأخلاق. [روزنتال].

(٧) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٨١ جـ)، ص ٢٣١. [المعرّبان].

(٨) قصد ابن رشد أن اللّذات الثلاث موجودة في نفسٍ واحدة لها قوىٰ ثلاث، وبالتالي فإن المؤيد والمحب لهذه اللّذات سوف يختار ما يوائمه من لذة حَسب هواه أو عقله. كما يريد ابن رشد أن يقول إن بحث أفلاطون هنا إنما هو بحث جدلي وليس برهانياً في هذه المسألة، ولهذا أشار إلى الكتاب الثاني من محاورة الجمهورية، وموضوعه العدالة، فاعتبر البحث فيه بحثاً جدلياً، لذلك نبّه ابن رشد =

قال: جزء الحقيقة هو ما يختاره رجل الحكمة والمعرفة، وهو الرجل المفضّل، ويعزّز هذه الصفة بالقول: إن رجل الحكمة والمعرفة هو الرجل الذي يمتلك كلتا الوسيلتين اللتين تترتب من خلالهما الأشياء، أي النظر والعمل. والفيلسوف ملزم بأن يتسقط في ترتيب هذه اللّذات ما هو ملائم من خلال النظر والعمل[١]، نظراً لخبرته في تذوق تلك اللّذات من قبل في صباه، بينما الآخرون لا يتذوقون كل متع الحكمة. والقول بأن الفيلسوف هو الشخص الوحيد القادر على الاهتمام بالجدل والنظر بذاته أمر مؤكد[٢].

وبالطبع، فإنّا نرى الناس بعامة تتذكر اللّذات فقط في الوقت الذي تكون مرتبطة بما هو ضدها[٣]. ولهذا فإنهم يقولون في أيام المرض إن الصحة هي أكبر لذة من كل الأشياء، وفي أيام الفقر يقولون إن المال هو أمتع الأشياء طُراً.

ولكن الأشياء الممتعة ما دامت ممتعة بذاتها فلا تحتاج إلى أن تُعرف بمضاداتها مثل الرؤية وما شابهها[٤]. وبالطبع، فإن اللّذات الأكثر تميّزاً هي تلك التي ليست لها هذه الصفة، ولذا فهي موجودة بالفعل[٥].

وقد تحدث أفلاطون[٦] بإسهاب في هذا الموضوع، أي في ما يخص الرجل الذي يضاد

= إلى أنه لن يهتم بكل ما هو جدلي في هذا الكتاب بل سيعتمد فقط الأسلوب البرهاني في بحثه لقضايا العلم السياسي. [المعرّبان].

(١) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٨٢ أ)، ص ٢٣٢. وقد فضّلنا استعمال النظر والعمل على ما ذكره روزنتال وليرنر: experience and reasoning، لأنه اصطلاح شائع لدى الفلاسفة العرب تبعاً لأرسطو. [المعرّبان].

(٢) بخصوص ترتيب هذه اللّذات وعلاقتها بالحكمة والشجاعة والشهوة وما مدئ ثباتها أو تغيّرها، وما الحكمة من البحث في الثبات، انظر: أفلاطون، محاورة الفيلفس، تحقيق أوغست دييس، تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، ١٩٧٠، (٥٨ د ـ ٦١ أ)، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٨. وإليك نص قوله: «أوليس العقل والحكمة هما الإسمان اللذان يمكن للمرء أن يكرمهما أعظم إكرام، . . . ولكن بصدد التعقل واللذة وقضية مزج العنصر الأول بالثاني. . .». [المعرّبان].

(٣) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٨٣ جـ ـ د)، ص ٢٣٤. ويقصد أفلاطون بذلك أنّ الناس يتذكرون اللّذة في حالة وجود المرض، وهو بهذا يريد أن يقول إن اللّذة في نظر الناس المرضئ هي الصحة، أما في نظر الفيلسوف فهي خلاف ذلك، إذ تعني الحكمة لأجل الحكمة فقط، بينما اللّذة في نظر الأوليغاركي هي المال، وفي نظر التيماركي هي الشرف، وفي نظر المستبد هي القهر والغلبة. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٩ (٥٨٤ ب)، ص ٢٣٥: «واللّذات التي تأتي من طريق الشم أو البصر لا تحدث ألماً بعد غيابها مثلما هي حال المرض أو الفقر أو ما شابه». [المعرّبان].

(٥) في هذه الفقرة، يلخّص ابن رشد جيداً الفقرات (٥٨٣ جـ ـ ٥٨٤ ب) من الجمهورية حول السعادة والخير واختلاف الآراء في تحديدها. [المعرّبان].

(٦) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٨١ جـ ـ ٥٨٤)، ص ٢٣١ ـ ٢٣٤. [المعرّبان].

الفيلسوف في الحكم على اللّذات، وقدرة الفيلسوف على القيام بذلك. ومع ذلك، فإن الجدل حولها لا يصل إلى حد البرهان فيها، لهذا السبب فإننا نتركه، ونبدأ بما يجب قوله في هذا الموضوع حتى نصل فيه إلى ما هو يقين بذاته. وقد استعمل قولاً آخر[١] هنا كالتالي: لقد قال وبما أن الجوع والعطش يفرغان الجسم، فإن الجهل واللامعرفة يفرغان النفس[٢]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن كلا الرجلين ممتلئان، أي الذي يأكل ويشرب وذاك الذي يطلب المعرفة. ولكن الامتلاء بالفعل يكون من خلال ذلك الأكثر تميّزاً بالفعل، وهذا هو الأكثر واقعية وحقيقية[٣]. وإن الأشياء حسنة فقط بهذا الشكل تبعاً لمدى قربها أو بعدها من الأشياء السرمدية التي هي دائمة الثبات والصدق.

وكون الأمر كذلك، فإن الشيء الذي تمتلىء به النفوس لهو أكثر صحةً من الشيء الذي يملأ الجسم[٤]، لأن النفس أقرب إلى جوهر تلك الأشياء من الجسم، ولا سيما إذا عرفنا أن الشيء المعروف بها ينطوي على معرفة خالدة.

والآن، بما أن هذا الامتلاء[٥]، أي الفهم، مقبول بالجملة، فإن الذي يُطلب من حيث جوهره الثابت واليقيني والدائم يجب أن يكون بالضرورة هو الأكثر لذّة[٦].

هذه هي حال لذّة العقل[٧]. وفي ما خصّ اللّذات الأخرى، فإن هذه اللّذات الأخرى تفنى بسرعة بسبب اختلاط المتضادات فيها. ولكن لذّة العقل ليس لها أي مضاد، فهي خالدة، أما إذا ما فنت فبسبب تغيّر طرأ عليها. وهذا القول لعمري هو القول البرهاني[٨].

وقد قال[٩] إن معظم لذّات العقل تصبح أجود عندما يحفزها العقل، وإن الذي يحسّن

---

(١) في هذه الفقرة يكرر ابن رشد ما يتبناه من خطاب فلسفي برهاني ويرفض كل ما سواه. انظر: فصل المقال، و مناهج الأدلة، وتهافت التهافت، فإنها كتبٌ قائمة على ذلك. وقارن: محاورة فيلفس، الفقرة (٥٩ أ). [المعرّبان].

(٢) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٨٥ أ ـ ب)، ص ٢٣٩. [المعرّبان].

(٣) نفسه، ك ٩ (٥٨٥ جـ)، ص ٢٣٦. هدف التفلسف هو البحث وراء الثابت لا المتغير. [المعرّبان].

(٤) نفسه، ك ٩ (٥٨٥ د)، ص ٢٣٦. [المعرّبان].

(٥) نفسه، ك ٩ (٥٨٥ هـ)، ص ٢٣٧. [المعرّبان].

(٦) انظر: أرسطو، الأخلاق، ص ٥٨. [المعرّبان].

(٧) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٨٧ أ)، ص ٢٣٨. [المعرّبان].

(٨) انظر: محاورة الفيلفس، الفقرات (٥٢ جـ)، (٥٥ أ)، (٥٩ جـ). وقارن: أرسطو، الأخلاق، ص ٧٠، وص ٣٥٥. كذلك: الفارابي، السياسة المدنية، ص ١٦ (س ١٣)، وص ١٥ ـ ١٨. ويناقش ابن باجة معنىٰ اللذة، ولذة العقل عنده هي بالاتحاد مع العقل الفعال. انظر: رسالة الوداع وتدبير المتوحد. ففي رسالة الوداع يهاجم الغزالي، وفي التدبير يهاجم المتصوفة. [المعرّبان].

(٩) انظر: الجمهورية، ك ٩ (٥٨٦ د ـ هـ)، ص ٢٣٨. [المعرّبان].

شيئاً ما يكون أجود بالطبع. وكون الأمر كذلك، فإن القاضي هو الذي يفهم كل اللّذات بأوفق طريقة ممكنة، وهذا لعمري هو الحق. سوى قوله إن الشيء الذي يُحسِّن شيئاً آخر هو حسن بذاته فهو معروف إجمالاً مع أنه لم يفسّره.

ومع ذلك، فإن جالينوس لجهله بالطرق المنطقية يظن أن كل هذه الأقوال برهانية. ولكن الأقوال البرهانية حول التشابه بين هذه اللّذات هي القول الوحيد للقول الذي سبقه[1].

(٢١)

وبعد، أدام الله عزتكم، وأبقى بركتكم، وحجب عيون النوائب عنكم[2]. هذا هو حاصل الأقوال النظرية[3] الضرورية في هذا الجزء من العلم السياسي الذي تشتمل عليه هذه المقالات المنسوبة لأفلاطون. وقد شرحناها بأوجز ما يمكن نظراً لاضطراب الوقت. وما كنا لنوفّق لهذا لولا مساعدتكم لنا على فهمها، وجميل مشاركتكم في جميع ما أحببنا في هذه العلوم. إن عونكم لنا على التمكّن فيها كان لنا أكمل أنواع العون من جميع الوجوه. فأنتم السبب ليس في بلوغنا هذه الخيرات فحسب، بل وأيضاً في جميع الخيرات الإنسانية التي حصّلناها والتي منحنا إياها الله تعالى بمرضاتكم، أدام عزتكم.

وما تضمنته المقالة العاشرة ليس ضرورياً لهذا العلم[4]، لأنها في أولها توصيف لفن الشعر الذي ليست له غاية قصوى؛ ولهذا فإن المعرفة التي تنتج عنه ليست معرفة صادقة. وهذه النقطة قد تمّ القول فيها في مكان آخر[5].

---

(١) يقصد ابن رشد هنا المقاطع المتعددة من هذه الفقرة (٢٠) حيث بيَّن ذلك بالبرهان، وهو هنا ينقد جالينوس بدقة ويتهمه بالقصور في الفهم وعدم التمييز بين الأقوال البرهانية وغيرها من الأقاويل. وانتقادات ابن رشد هنا لجالينوس تتكرر في أكثر من موضع. [المعرّبان].

(٢) في هذه الفقرة وما بعدها يتقدم ابن رشد بالشكر من الخليفة أبي يعقوب يوسف الموحدي لما وفّره له من رعاية علمية، وقد لخّصها ابن رشد بهذا الايجاز البليغ. وهذا الشكر الذي توجّه به ابن رشد يتطابق مع ما ذكره في رسالة الضميمة في العلم الإلٰهي، الملحقة بكتاب فصل المقال. أنظر الكتاب المذكور (نشرة غوتيه)، ص ٣٤. [المعرّبان].

(٣) عند روزنتال: theorctical، وعند ليرنر: scientific. [المعرّبان].

(٤) يقصد ابن رشد الكتاب العاشر من محاورة الجمهورية وهو يبدأ من الفقرة (٥٩٥ أ) إلى الفقرة (٦٢١ د). ويتحدث فيه أفلاطون عن موقفه من الشعر ومن أسطورة «حير» Er التي يدلل فيها أفلاطون على خلود النفس. ويعتبر ابن رشد هذه الأقوال أقوالاً خطابية. ثم يهاجم ابن رشد تلك الأسطورة ويعتبرها باطلة وفاسدة، وما ينجم عنها فضائل ليست حقيقية. قارن للتفصيلات: ماجد فخري، ابن رشد، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، وعلي زيعور، الحكمة العملية. . .، ص ٤٥٦. [المعرّبان].

(٥) يقصد تلخيص الشعر الذي كتبه. انظر: نشرة محمد سليم سالم للكتاب. [المعرّبان].

ثم إنها مجرد أقوال خطابية أو جدلية يُفسِّر من خلالها خلود النفس[1]. وبعد ذلك ترد حكاية يصف فيها السعادة التي تحصل عليها النفوس الخيّرة والعادلة، وما تحصل عليها النفوس الشريرة[2].

ولكن قُلنا غير مرة، إن هذه الحكايات ليست لها أية قيمة، وإن الفضائل التي تنبني عليها ليست فضائل حقيقية. وإن كنا نصفها بالفضائل فباشتراك الاسم ليس إلا. ومع ذلك فهي تنتمي إلى الحكايات الواهمة. وقد تمّ القول في ذلك من قبل تحت مقولة المحاكاة، وهو الذي قادنا إلى شيء مثل هذه المحاكاة، وهو أنه لشيء غير ضروري أن يكون الإنسان فيها متفوقاً، ما عدا أنه من الأحسن والأيسر للإنسان أن يكون متفوقاً[3].

ومع ذلك، فإنّا نرى العديد من الذين يتمسّكون بالسُنن والشرائع الدينية تنقصهم في الوقت نفسه هذه الحكايات. ولكنها ليست سيئة بالنسبة للذين يملكونها. وبالجملة، فإن من بين هذه ثمة حكايات اختلفت حولها الآراء قديماً. وقد أصبح أفلاطون مضطرباً بسبب ذلك. وهذا مؤكد من أقواله في أول هذا الكتاب[4].

وأما المقالة الأولى[5] من هذا الكتاب، فإنها تتألف من الأقوال الجدلية، ولا يوجد برهان فيها إلا بالعرض. ومثل ذلك يُقال على أول المقالة الثانية[6]، ولذلك لم نلخّص ما هو متضمن فيها.

وفّقكم الله لاتباع سُبُله، وأقلّ عثراتكم بمشيئته وفضله.

هذه المقالة قد تمّت، وبتمامها تمّ تلخيصنا هذا والحمد لله.

---

(١) انظر: الجمهورية، ك ١٠ (٦٠٨ د)، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧. [المعرّبان].

(٢) نفسه، ك ١٠ (٦١٣)، ص ٢٦١ عن أسطورة «حير». [المعرّبان].

(٣) أي التشبيهات. ومن الملفت للنظر أن ابن رشد لا يلتفت إلى هذه الملاحظة، وهي أن الأمم التي تمتلك أساطير هي أرفع من الأمم التي لا تمتلكها. انظر: علي زيعور، الحكمة العملية، ص ٤٥٦. [المعرّبان].

(٤) تأكيد مهمّ لتفوّق وامتياز وملاءمة الشريعة الإسلامية، وهو سبب إضافي آخر لرفض ابن رشد لهذه الإساطير عند نقده لأفلاطون. [روزنتال].

(٥) أي الكتاب الأول من الجمهورية. [المعرّبان].

(٦) يعطي ابن رشد في هذه الفقرة الأسباب ذاتها لعدم تلخيصه المقالة الأولىٰ وبداية المقالة الثانية لأنهما تتضمنان أقوالاً جدلية وليست برهانية، وهو ما يرفضه ابن رشد جملة وتفصيلاً. [المعرّبان].

Glossary : مسرد (١)

English	Arabic
Active intellect	عقل فعّال
Affective	انفعالية
Appetite	شهوة
Argument	كلام، قول
Aristocracy	رئاسة إمامية
Art	صناعة، فن
Bringer of nomos	واضع النواميس
Chief	رئيس
Coercion	إكراه
Cogitation	فكر
Compulsion	قسر
Courage	مروءة، إقدام
Craftsman	صناعي، حرفي
Democracy	مدينة جماعية
Demonstrative	برهاني
Desire	شوق، لذة
Dialectical	جدلي
Disease	مرض
Disposition	استعداد
Domestic	منزلي
Elect few	خواص
End of man	غاية إنسانية
Enlarged thought	كبير النفس
Equality	مساواة
Erotic desire	عشق
Erring city	مدينة ضالة
Fable	لغز
Final cause	غاية
Free, Free-born	حر، أحرار
General ly accepted opinions	مشاورات
God	الله
Governance	تدبير
Guidance	إرشاد
Habit	ملكة
Habitude	منهاج
Happiness	سعادة
Hedonistic	خسّة
Human	ناس
Human laws	شريعة إنسانية
Humors	أخلاط
Ignorant cities	مدن جاهلية
Illness	مرض
Imagination	خيال
Imitation	حكاية
Immortality	بقاء
Individual	شخص، فرد

(١) يتضمن هذا المسرد الألفاظ والاصطلاحات التي وردت في نصّ ابن رشد. وسنورد ترجمتها الإنجليزية ومقابلها العربي، كما أدرجهما رالف ليرنر في آخر كتابه ابن رشد في جمهورية أفلاطون، لما له من أهمية. والمسرد مرتب حسب تسلسل الأبجدية الإنجليزية. [المعرّبان].

Inquiry	نظر
Intellect	عقل
Intelligible	معقول
Investigation	فحص، استقصاء
Judge	قاض، حكيم
Jurisprudence	فقه
Justice	عدل
Law	شريعة
Law giver	الشارع، واضع الشرائع
Legal inquiry	نظر شرعي
Liberality	كرم، جود
Lordship	غلبة
Love	أحباب، محبة
Man	رجل، امرؤ
Man	إنسان
Men, people	قوم، ناس
Moderation	قصد
Money	الدرهم والدينار
Moral virtues	فضائل خلقية
Multitude	جمهور
Natural disposition	جبلة
Necessity-cities	مدن الضرورة
Oligarchy	مدينة النذالة
Opinion	رأي
Perfection	كمال
Persuasive	إقناعي
Pleasure	لذة
Populace	العامة
Practical	عملي
Pretenders to philosophy	تفلسف

Primacy	رؤساء
Property	حاجيات، ممتلكات
Prophet	نبي
Reason	عقل
Reasoning	قياس
Rhetorical	خطابي
Rulership	رئاسة
Science	علم
Scientific	علمي
Self-control	ثابت النفس
Sickness	مرض، اعتلال
Solitary	متوحد
Sophistic	مغالطي
Soul	نفس
Speech	كلام، قول
Spiritendness	غضب
Statement	كلام، قول
Statesman	سياسي، صاحب السياسة
Story	مثال
Teaching	تعليم
Theoretical	نظري
Thought	فكر
Timocracy	مدينة الكرامة
Tyranny	استبداد، مدينة التغلّب
Unexamined opinion	بادىء الرأي
Vice	رذيلة
Virtue	فضيلة
Wealth	ثروة، يسار
Wisdom	حكمة

المصادر والمراجع[1]

آربري، أي. جي: «قوانين الشعر للفارابي»، مجلة الدراسات الشرقية، لندن، عدد ١٧، سنة ١٩٣٧.

ابن باجة، أبو بكر محمد السرقسطي التجيبي (ت ٥٣٣ هـ/ ١١٣٨ م): **تدبير المتوحد**، نشرة آسين بلاثيوس، مدريد، ١٩٤٦.

ابن باجة، أبو بكر، **رسالة في اتصال العقل**، بلاثيوس، مدريد، ١٩٤٦.

ابن خلدون، عبد الرحمٰن بن أبي بكر الحضرمي (ت ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦ م): **المقدمة**، القاهرة (نشرة مصطفى محمد)، بلا تاريخ.

ابن رشد، قاضي القضاة، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت ٥٩٥ هـ/ ١١٩٨ م): **تفسير ما بعد الطبيعة**، نشرة بويج، بيروت، ١٩٤٨.

ــــــــ، **تلخيص الأخلاق لأرسطو**، هذا الكتاب مثلما هو **تلخيص السياسة لأفلاطون**، فقد أصله العربي، ولم يبق منه غير ترجمة عبرية قام بها شموئيل بن يهودا. وهو ما يشير إليه ابن رشد في ثنايا **تلخيصه للسياسة**.

ــــــــ، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمٰن بدوي، بيروت (د. ت).

ــــــــ، **تلخيص الشعر لأرسطو**، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، ١٩٧١.

ــــــــ، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ط ٢، بيروت، ١٩٨٧.

ــــــــ، **السماع الطبيعي**، (ضمن رسائل ابن رشد)، نشرة الهند، ١٣٦٥ هـ.

ــــــــ، **شرح البرهان وتلخيص البرهان**، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، الكويت، ١٩٨٤.

---

(١) تحتوي هذه القائمة على ذكر المصادر والمراجع الواردة في نصّ ابن رشد أو الحواشي التي كتبت حول النص بغرض المقارنة والتوضيح، دون ذكر مصادر ومراجع المقدمة التي كتبناها أو التي كتبها روزنتال أو رالف ليرنر. فيرجى ملاحظة ذلك. [المعرّبان].

ـــــــــ، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال**، نشرة مولر، ليدن، ١٨٨٩.

ـــــــــ، **كتاب النفس** (ضمن رسائل ابن رشد)، الهند، ١٣٦٥ هـ.

ـــــــــ، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، نشرة مولر، ليدن.

ابن طفيل. أبو بكر محمد بن عبد الملك القيسي (ت ٥٨٠ هـ/ ١١٨٥ م): **قصة حي بن يقظان**، تحقيق ودراسة فاروق سعد، بيروت، ١٩٧٨.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد (ت ٤٢١ هـ): **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، القاهرة، ١٩٥٩.

ابن ميمون، موسىٰ (ت ١٢٠٤ م): **كتاب دلالة الحائرين**، تحقيق حسين آتاي، أنقرة، ١٩٧٢.

أرسطو،الفيلسوف (ت ٣٢٢ ق.م): **الأخلاق**، الترجمة العربية القديمة لاسحٰق بن حنين، حققه وشرحه عبد الرحمٰن بدوي، الكويت، ١٩٧٩.

ـــــــــ، **الطبيعة** (= السماع الطبيعي)، الترجمة العربية القديمة لاسحٰق بن حنين وجماعته، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، ج ١، القاهرة، ١٩٦٤؛ ج ٢، القاهرة، ١٩٦٥.

ـــــــــ، **النفس** (الترجمة العربية القديمة)، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي؛ بيروت، ١٩٨٠.

ـــــــــ، **النفس**، نقله إلى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٢.

أفلاطون، الفيلسوف (ت ٣٤٧ ق.م): **الجمهورية**، نقلها إلى العربية حنا خباز، ط ٣، القاهرة، ١٩٢٩. وعلى هذه الترجمة كان اعتمادنا في المقارنة بين نص ابن رشد في تلخيصه وأصله في الجمهورية:

ـــــــــ، **محاورة رجل الدولة**(*Politikas*)، نقله إلى العربية أديب نصور، بيروت، ١٩٥٩.

ـــــــــ، **محاورة الفيلفس**، تحقيق وتقديم أوغست دييس، تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، ١٩٧٠.

ـــــــــ، **محاورة طيماوس**، تحقيق ألبير رينو، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، ١٩٦٨.

بالنثيا، آنخل، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، ١٩٥٠.

براجستراسر (المستشرق، ج): حنين بن إسحٰق والنقول من السريانية إلى العربية لمؤلفات جالينوس، ليبزيغ، ١٩٢٥.

ـــــــ، البيلوغرافيا الجالينوسية لحنين بن إسحٰق، ليبزيغ، ١٩٣٢.

توماس، مور، اليوتوبيا (= المدينة المثلىٰ)، ترجمة وتقديم د. آنخل بطرس سمعان، القاهرة، ١٩٧٤.

الجابري، د. محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية: من محنة أحمد بن حنبل إلى نكبة ابن رشد، بيروت، ١٩٩٥.

جالينوس، جوامع كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة اسحٰق بن حنين.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦ هـ)، مختار الصحاح، بيروت، ١٩٨١.

روزنتال، إي. جي (المستشرق)، مفهوم موسىٰ بن ميمون للدولة والمجتمع، لندن، ١٩٣٥.

ـــــــ، «ابن باجة ومكانة السياسيات في فلسفته»، مجلة الثقافة الإسلامية، لندن، عدد ٢٥.

زيعور، د. علي، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، بيروت، ١٩٨٨.

العبيدي، د. حسن مجيد، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، بيروت، ١٩٩٥.

غوتيه، (المستشرق ليون)، ابن رشد، الجزائر، ١٩٤٨.

الفاخوري، حنا ود. خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، جـ ٢، بيروت، ١٩٦٦.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠ م): آراء أهل المدينة الفاضلة، حققه وقدم له ألبير نصري نادر، بيروت، ١٩٥٩.

ـــــــ، إحصاء العلوم، حققه د. عثمان أمين، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٨.

ـــــــ، تحصيل السعادة، نشرة الهند، حيدر آباد، ١٣٤٥ هـ.

ـــــــ، تلخيص نواميس أفلاطون (ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام)، نشرة عبد الرحمٰن بدوي، ط ٣، بيروت، ١٩٨٢.

ـــــــ، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، نشرة ديتريش، ليدن،

. ١٨٩٣

ـــــــــ، **السياسة المدنية**، نشرة الهند (ضمن رسائل الفارابي)، ١٣٤٦ هـ.

ـــــــــ، **فلسفة أفلاطون وأجزائها ومراتبها**، نشرة روزنتال وريتشارد فالزر (ضمن كتاب: أفلاطون العربي) لندن، ١٩٤٣ . وقارنه بنشرة عبد الرحمٰن بدوي، ضمن **أفلاطون في الإسلام**، ط ٣، بيروت، ١٩٨٢).

فخري، ماجد، **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، بيروت، ١٩٦٠ .

المقريزي، (تقي الدين أحمد بن علي)، **الخطط المقريزية**، جـ ١ ، لبنان، (د.ت).

هويدي، د. يحيى، **تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية**، جـ ١ ، القاهرة، ١٩٦٦ .

يوسف كرم وآخرون، **المعجم الفلسفي**، ط ٢ ، القاهرة، ١٩٧١ ،

المحتويات

مطبعة دار الكتب ـ ساحة رياض الصلح ـ بناية العازارية ـ ٦٤٥٠٢٩ (٠١) ـ ٣٢٤٣٢٢ (٠٢)

١٥٠٠/٩٨/١٢٤٩

IBN RUSHED

(AVERROES)

COMMENTARY ON

PLATO'S REPUBLIC

(KITAB AL-SIYASA)

TRASLATED INTO ARABIC

BY

Dr. H.M. AL-UBAIDI F.K. AL-THAHBI

DAR AL-TALIA

BEIRUT

1418 A.H./1998 A.D.

تلخيص السياسة لأفلاطون

□ لم يكن ابن رشد يطمح إلى أكثر من دور الشارح لأعمال أرسطو الذي كان مفتوناً به أيما افتتان. فكان أن لقّبته أوروبا العصر الوسيط على لسان دانتي بـ «الشارح الأكبر»، على ما في هذا القول من افتئات وإجحاف بحق فيلسوفنا. ولما لم يجد لأرسطو كتاباً في السياسة بالعربية، تحوّل إلى **جمهورية** أفلاطون يشرحه ويلخصه ويعلّق عليه، بل ويضيف إليه بما يكيّفه، أو بالأحرى يبيّئه لزمانه وبلاده..

□ و**لتلخيص السياسة** هذا فُقد نصّه العربي ولم يُعثر له على أثر لحد الآن، فبقي معروفاً فقط بترجمة عبرية يتيمة له، وعنها قام المستشرق إرفن روزنتال، وبعده رالف ليرنر، بترجمته إلى الإنجليزية.. وعنهما نقل المعرّبان هذا النصّ إلى لغته الأصلية: العربية.

□ يُعتبر عمل ابن رشد في **تلخيص السياسة** أبرز عمل في الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطية. صحيح أنه نصّ أفلاطوني، لكنه نصّ أعاد ابن رشد بناءه بطريقة جرّدته من الشوائب الميتافيزيقية والحكايا الخرافية والأقاويل غير العلمية، لتجعل منه نصاً سياسياً محضاً، نصّاً يُعتبر بحق أعمق من الكتب الأخرى المؤلَّفة حتى تاريخه في الموضوع، وأكثر منها التصاقاً بالواقع العربي الإسلامي وبيئته الفكرية والثقافية.

□ وكما كان كتاب **الجمهورية** المتمحور حول المسألة السياسية أهمّ مؤلَّفات أفلاطون على الإطلاق، كان **تلخيص السياسة** أهمّ محاولة من جانب «فيلسوف قرطبة» لحل المشاكل السياسية المستفحلة في عصره وبيئته. حيث إن المسألة التي واجهها كانت، في الأساس، مسألة سياسية. أما الفلسفة فكانت الأداة التي استعملها لتغيير بنية مجتمعه المضطربة؛ إنه نصّ رشدي سياسي متكامل وعمل خطير في تاريخ الفكر السياسي العربي الإسلامي الوسيط، يعتقد البعض أنه كان السبب الحقيقي وراء نكبة ابن رشد المعروفة.

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت